



نديم للترجمة

حنّه آرنت

حياة العقل

الجزء الثاني: الإرادة

ترجمة

أ. نادرة السنوسي

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون



حنّه آرنت

حياة العقل

الجزء الثاني: الإرادة

ترجمة

أ. نادرة السنوسي

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

حياة العقل

الإرادة

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

حنّه آرنت

حياة العقل

الجزء الثاني: الإرادة

ترجمة

أ. نادرة السنوسي





العنوان الأصلي للكتاب
THE LIFE OF THE MIND
Volume Two: Le vouloir
by *Hannah* ARENDT

حياة العقل: الإرادة
تأليف: حنّه آرنت

الطبعة الأولى، 2017
عدد الصفحات: 270
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9947-34-081-3
الإيداع القانوني: السداسي الثاني/2016

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+
وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

III
الإرادة والعقل

IV
الخلاصات

ملحق
التحكيم

شكر

أتقدّم بالشكر والامتنان إلى الدكتور فاروق العمراني

الذي راجع لنا الترجمة لغويّاً

وإلى كلّ من ساهم في أن يرى هذا العمل النور

ن. س

هذا الكتاب

يُعتبر هذا الجزء الثاني والأخير من «**حياة الفكر**» لحنّه آرنت، الصادر في نسخته الفرنسية، سنة 1983، بمثابة الوصية الفلسفية، بما أنها انتهت من تحريره قبل أيّام من وفاتها في ديسمبر 1975.

فبعد أن سبرت أغوار «**العقل**» في الجزء الأوّل، المترجم من لدننا (دار النديم، 2016)، قامت حنّه آرنت، في هذا الجزء الثاني، بتحليل مكامن «**الإرادة**» والرغبة محللة أنثروبولوجية الشذوذ الذي أبانه المصير التاريخي للحداثة، وذلك بالركون إلى مقاربة نقدية جديدة للتحكيم الفكري.

فقد انطلقت حنّه آرنت، في مبحثها هذا، بتحليل النظريات المرتبطة بالإرادة، بدءاً من **الخيارات** القديمة إلى نيتشه وهيدغر مروراً بفلاسفة الإغريق القدامى، والقديس بولس، وأوغسطينوس، وتوما الأكويني ودانز سكوطس، منكبة في نفس الوقت على سرّ هذا المرض العضال الذي أصاب العقل (اللوغوس)، حيث أمست العدمية تمثل أعظم تجسيم.

يمثل هذا النوع من الغوص والإبحار الفلسفي، أو بالأحرى الأركيولوجيا الفلسفية للشرّ أحسن وأجدى ربط مثالي للفلسفة الدائمة المتعلقة بالقضايا الدرامية للحداثة، مستخلصة بذلك العديد من النتائج المرعبة.

ن. س

المقدّمة

سيُخصص الجزء الثاني من **حياة العقل** لملكة الإرادة، ممّا يؤدي بنا أيضا إلى تناول قضية الحريّة التي، «تمثل بالنسبة للمحدثين، حسب برغسون، ما تمثّله تناقضات المدرسة الفلسفية الإيلية بالنسبة إلى القدامى». فالظواهر التي تشغلنا تكسوها، في نسب هامة، طبقة من الحجج المنطقية، غير اعتباطية، وبالتالي لا يُستهان بها، ولكنها تترك جانبا عوامل التجربة للأنا الإرادي، لفائدة مذاهب ونظريات، لا تنزع بالضرورة إلى «الحفاظ على الظواهر».

تحتوي هذه الصعوبات على الأقل على سبب بسيط : وهو أنّ العصر القديم الإغريقي يجهل ملكة الإرادة، التي لم يقع اكتشافها إلا إثر تجارب لم يتمّ الإشارة إليها، إن صحّ القول، قبل القرن الأوّل بعد الميلاد. فقد كان المشكل الذي طُرح في القرون الموالية هو التوافق بين هذه الملكة والمبادئ الكبرى للفلسفة الإغريقية، إذ لم يعد رجال الفكر عازمين على ترك الفلسفة جانبا والقول مع بولس القديس «بأنني أبشر بيسوع المصلوب، حجر عثرة لليهود، وجنون للمشركين»، والاكتفاء بهذا. سنرى كيف أنّ بولس القديس هو الوحيد الذي لم يتخطّ هذا الحدّ.

ولكنّ نهاية المرحلة المسيحية لا تعني حلّ هذه الصعوبات إطلاقا. فقد تواصل الصراع العظيم في صلب المسيحية، بمعنى كيف تتعايش العقيدة في إله جبار ودائم الحضور مع متطلبات الإرادة الحرّة، بأشكال متعدّدة، وذلك قبل الفترة الحديثة بكثير حيث يواجهنا أحيانا نفس الشكل من التفكير مثل سابقه. سواء نكتشف أنّ الإرادة الحرة تكون في صراع مع السببية، أو، فيما بعد، سنجد صعوبة لإدراجها في إطار قوانين التاريخ، حيث يتكيف مدلولها بالتطوّر

أو التنمية الضرورية للعقل العالمي. وتتواصل هذه المشاكل بثبور حتى عندما تضمحل الطموحات التقليدية -الميتافيزيقية أو الدينية-. وعلى سبيل المثال، يلخص جون ستيوارت ميل حجة يكررها مرارًا، عندما يؤكد : «يقول لنا وعينا بأنّ لدينا السلطة، وتقول لنا التجربة الخارجية للبشرية بأننا لا نستعملها على الإطلاق»* أو بالأحرى، إن لجأنا إلى أقصى الحالات، ما يطلق عليه نيتشه «بأنّ مذهب الإرادة يمثل بأكمله أبشع تزوير ظهر لهذا اليوم لعلم النفس... بهدف العقاب بالأساس».

إنّ العائق الأساسي، كلما ناقشنا الإرادة، أنّه لا توجد ببساطة مهارة عقلية يكون حتى وجودها محلّ شك ويعيق تكذيبها بكلّ حزم من قبل مجموعة هامة من الفلاسفة. آخرهم جيلبار ريل، الذي يرى في الإرادة «مفهومًا اصطناعيّا»، لا يتماشى في شيء مع الواقع، ويخلق وجعًا غير مجد للرأس مثله مثل البراهين الخادعة للميتافيزيقا. فهو بجهله، على ما يبدو، لسابقيه البارزين، ينخرط في تفنيد «لمذهب وجود ملكة... "للإرادة" وبأنّه في نفس الوقت تتجلى سياقات أو عمليات مشابهة لما نصفها تحت اسم أفعال إرادية». فهو يعرف أنّه لئن «لم يشر أبدا كلّ من أفلاطون وأرسطو في مناقشاتهما المتواصلة والمتعمقة حول طبيعة الروح ودوافع المرافقة»، فذلك لأنهما لم يواجها تلك «الفرضية الخاصة [للقرون القادمة] والقائلة بأننا نرفض بالاكتشاف ولكن بتوظيف بعض الحماسيات الواهية».

ومن الطبيعي أيضا لكلّ تحليل نقدي لملكة الإرادة أن تتحقق من طرف «مفكرين مهنيين» (كانط)، ممّا يولّد الشكّ بأنّ إدانة الإرادة، الوهم الخالص للوعي، والتنكر حتى لوجودها، المرتكز على حجج متشابهة كليّا لدى فلاسفة ذوي مقاربات مختلفة جدّا، ناتجة فعلا عن صراع أساسي بين ما يعيشه الأنا المفكر والأنا الراغب.

ورغم أن فكر واحد هو الذي دوما يفكر ويرغب، مثلما هو الشأن بالنسبة للأنا الفريد الذي يوحّد بين الجسم والروح والعقل، فليس مبرهنا أن نترقب

---

* *La philosophie de Hamilton*, trad. E. Cazelles, Paris, 1869, p. 549 (ملاحظة المترجم للفرنسية).

فعلا من الأنا المفكر تقييما حياديًا و«موضوعيًا» عندما يتعلق الأمر بالأنشطة العقلية الأخرى. ذلك لأنّ كنه المسألة، هو أنّ مفهوم الإرادة الحرّة لا يصلح أن يكون فقط فرضية أوّلية ضرورية لجميع العلوم الأخلاقية ولجميع المنظومات القانونية، بل هي أيضا في نفس الوقت «مسلمة مباشرة للوعي» (حسب تعبير برغسون) شبيه بأنا - أ فكر لكانط أو الكوجيتو لديكارت، الذي لم يقع الشك في وجوده من قِبل الفلسفة التقليدية. وبتوخي الحدس نوعًا ما، فإنّ ما أثار حفيظة الفلاسفة تجاه هذه الملكة، هي علاقاتها الحتمية مع الحرية : ويتساءل أوغسطينوس : «إن كان من الضروري بالنسبة لي أن أرغب، فلماذا من واجبي التحدّث عن الإرادة ؟» وما يميّز دائما الفعل الحرّ، هو أنّنا نعرف أنّه من الممكن أيضا أن نترك جانبًا ما نقوم به ــ وهو أمر ليس على الإطلاق حقيقيًا لرغبة بسيطة أو لشهوات، تكون فيها حاجيات الجسم، ومستلزمات المسارات الحيويّة، أو ببساطة القوّة التي نرغب فيها شيئا سهل المنال وقادرة على التفوّق على أي اعتبار للإرادة أو العقل. تتمتع الرغبة، حسب ما نرى، بحرية عظيمة غير متناهية مقارنة بعملية التفكير التي لا تستطيع، في شكلها الأكثر حرية والأكثر تأمّلاً، التنصل من مبدأ غير متناقض. لم يقع الإحساس بهذا الأمر إطلاقا بمثابة النعمة الخالصة. فهذا قد يكون أحيانا بالنسبة للإنسان المفكّر بمثابة النكبة.

سألاحظ، فيما يلي، في إطار الشهادة الداخلية للأنا - أريد حجة كافية لواقع الظاهرة، وبما أنني سأقرّ، مثل ريل -وغيره أيضاً- بأنّ الظاهرة وكلّ القضايا المرتبطة بها لم تكن معروفة في العصر القديم الإغريقي، اكون ملزمة بقبول ما ينفيه، بمعنى أنّ هذه الملكة وقع فعلاً «اكتشافها» وأننا نستطيع تحجيج تاريخها. وفي كلمتين، سأدرس الإرادة خلال مراحل تاريخها، وهذا في حدّ ذاته لا يخلو من عوائق.

أليست الملكات البشرية، خلافا لظروف وأحوال حياة الإنسان، معاصرة لحلوله بالأرض ؟ إن لم يكن الأمر كذلك، كيف يمكننا على الإطلاق فهم أدبيات وأفكار العصور الغامضة ؟ أكيد أنّ هنالك «تاريخ للأفكار» وليس من الصعب العثور على رسم تاريخي لفكرة الحرية : كيف، من كلمة تؤشر على

الوضع الاجتماعي - ذلك الذي يخص المواطن الحرّ خلافا للعبد - وفعل - وهو صحّة الإنسان الذي لم يعد جسمه مشلولا، ولكن يساير العقل بصعوبة -، أصبحت كلمة تترجم عن حالة **داخلية** يمكن للإنسان بفضلها أن **يشعر** بالحرية والحال أنّه في الواقع مُستعبد أو غير قادر على تحريك أعضائه. فالأفكار هي بمثابة حجج عقلية واهية ويتضمّن تاريخها بأنّ هوية الإنسان، العامل، تظلّ ثابتة. سنتطرق ثانية لهذه القضية. ومهما يكن من أمر، فقبل ظهور المسيحية، لم نتعرض فعلا إلى أيّ أمر يفترض ملكة عقلية مماثلة «لفكرة» الحرّية، مثل ملكة العقل التي تتماثل مع الحقيقة وملكة العقل بالنسبة إلى الأشياء التي تتجاوز الإدراك البشري أو، مثلما ذكرناه هنا، المدلول.

سنتعرض إلى فحص طبيعة قابلية الرغبة ودورها في حياة الفكر بمراجعة نصوص ما بعد الكلاسيكية وما قبل الحداثة التي تستعرض أفعال التجربة العقلية المؤدية إلى اكتشافها، أكثر من تلك التي ولّدها هذا الاكتشاف - هي نصوص تنطلق من رسالة القديس بولس إلى الرومان إلى إعادة النظر في طروحات توماس الأقوني من قبل دانز سكوطس. ولكن، سأشرع في الحديث بصفة مقتضبة عن أرسطو، جزئيا بسبب التأثير القطعي «للفيلسوف» على فكر القرون الوسطى، وجزئيا لأنّ ما يسميه **خيارات**، أي نوع من الريادة للإرادة في نظري، يمكن أن يمثل نموذجاً للطريقة التي تثيرها وتحلها بعض المشاكل المتعلقة بالروح قبل اكتشاف الإرادة.

غير أنّ هذا الجزء، الذي سيشمل الفصلين الثاني والثالث، سيكون مسبوقا بمراجعة أوّلية نوعًا ما طويلة للنقاشات والنظريات التي تراكمت، منذ تجديد الفلسفة في القرن السابع عشر، فوق العديد من هذه التجارب الحقيقية، ولكنها أعادت أيضا صياغتها. وفي النهاية، سنهتمّ بموضوعنا، ونحن متسلحون بهذه النظريات، والمذاهب والنقاشات.

ونستهل الجزء الأخير بتحليل «رجوع» نيتشه وهايدغر لفلسفة العصور القديمة، وهي نتيجة لإعادة تقييمهما ورفضهما لملكة الابتغاء. ثمّ سنتساءل قصد معرفة إن لم يكن رجال العمل في وضعية حسنة للوصول إلى اتفاق مع مشاكل الإرادة التي كانت محلّ رجال الفكر في الجزء الأوّل من هذه الدراسة. إنّ ما

سيكون محلّ جدل، في هذا الوقت، هو الإرادة كدائرة اختصاص للعمل، بمعنى «القدرة على الشروع **بذاته** جملة من الأمور أو الحالات المتتابعة» (كانط). وما من شك أنّ كلّ إنسان، بحكم ولادته، هو بداية متجدّدة، وقدرته على البداية يمكن أن تناسب هذا الفعل للوضع البشري. ويتوافق هذا الأخير مع أفكار أوغسطينوس، ليس بالنسبة إليه فقط، بأنّه يمكن اعتبار الإرادة، بمثابة تحيين للمبدإ الشخصي. وتتمثل المسألة في معرفة كيف أنّ إضافة شيء جديد لهذه الملكة، وبالتالي «تغيير العالم»، تعمل في عالم الظواهر، أي في وسط الفرضيات القديمة مبدئيا والتي تحوّل، بشراسة، كلّ تلقائية للقادمين الجدد «بماض» **لأفعال- في وجهة؛ مجموع أفعال.**

I

الفلاسفة والإرادة

1
الزمن والأنشطة العقلية

أنهيت الجزء الأول من **حياة الفكر** ببعض التأملات الخاصة بالزمن. وحاولت من خلال ذلك أن أستجلي مسألة قديمة، أثارها في الأوّل أفلاطون، غير أنّه لم يحلّها : وهي أي **ناحية من الفكر** يقيم بها الفيلسوف؟[1] وقمت بصياغتها، خلال بحثي، بطريقة مغايرة : أين نحن عندما نفكر ؟ أين نختلي عندما نبتعد عن عالم الظواهر، عندما نعلق جميع الأنشطة العادية ونباشر ما أوصى به برمينيد بكلّ حزم، في فجر تقاليدنا الفلسفية : «انظر الآن كيف الذي ما يزال بعيدًا عن فكرك يصير حاضرًا بقسوة»[2].

تلقت المسألة، عند صياغتها بعبارات المجال، إجابة سلبية. ورغم أننا لا نعرف الأنا المفكر الخفي إلا من خلال الوحدة الصمّاء مع الجسم المعتبر لديه في عالم الظواهر، لكي يصل ذات صباح، عارفا بأنّه سيغادر ذات يوم، فهو، بوضوح، غير موجود في أي مكان. فقد ظلّ بعيدًا عن عالم الظواهر، بما في ذلك جسمه، وبالتالي [بعيدًا] عن الأنا الذي فقد الوعي به. ممّا دفع أفلاطون أن يدعوَ بتهكم الفيلسوف «بالعاشق للموت» وجعل فاليري يقول «أحيانا أفكر وأخرى أكون»، مدعيا بأنّ الأنا المفكر يتخلى عن كلّ معنى للواقع وأنّ الأنا الحقيقي، ذلك البارز، لا يفكر. ويتضح من كلّ هذا بأنّ السؤال -أين نحن عندما نفكر ؟- وقع طرحه خارج حدود تجربة التفكير، وُبذلك فهو ليس بالملائم.

---

(1) Voir *Le Sophiste*, 253-254, et *La République*, 517.

(2) Octzvian Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale, Héraclite, Parménide, Anaxagore*, 28 B4, p. 77.

عندما قرنا الانشغال بتجربة الزمن وقد برز له الأنا المفكر، اكتشفنا بأنّ المسألة لم تكن مجانبة للصواب. فقد كانت دوما الذاكرة، تلك القدرة التي يكتسبها العقل لكي يبقى ما مضى نهائيا حاضرا، رغم أنّه غائب عن الحس، كانت دومًا أكثر معقولية لنماذج قدرة العقل حتى يكون الخفي حاضرًا. فبفضلها يظهر أن العقل يكون أكثر قوّة من الواقع؛ فهو يوفر كلّ ما لديه للمقاومة ضدّ التفاهة الملازمة لكلّ ما هو متحوّل، فهو يجمع ويضمّ ما قد يكون، دون ذلك، محكومًا عليه بالخراب والنسيان. فمجال الزمن حيث يقع هذا الانقاذ هو الحاضر للأنا المفكر، وهو نوع للحاضر الدائم (يقول أوغسطينوس : «حاضر» الإله الأزلي)[3] التوقف هنا للتأملات القروسطية، «والحاضر المستمرّ»[4] لبرغسون أو «الهوّة بين الماضي والمستقبل» مثلما نشير إليه عند شرح الرمزية زمن كافكا. ولكن ليس الأمر كذلك إلا إذا ما قبلنا بالتفسير القروسطي لهذه التجربة المتعلقة بالزمن وهي موحية بالخلود الإلهي حتى نُجبر على الاستنتاج بأنّه ليس بالمكاني فقط، ولكنه أيضا بالزماني، التي توضع وقتيا بين قوسين في الأنشطة العقلية. يحيط مثل هذا التفسير كلّ الحياة الفكرية بهالة من التصوّف ويهمل بغرابة الجانب العادي للتجربة ذاتها. يكون تأسيس «حاضر دائم» بمثابة «الفعل المألوف، والعادي، والمبتذل للفكر»[5]، فيتحقق بمناسبة كلّ شكل من أشكال التفكير، سواء كان المبحث يتمثل في الأحداث العادية للحياة اليومية أو ينحصر الاهتمام حول أشياء خفية على الإطلاق وبعيدة عن السيطرة البشرية. ولا يتوانى النشاط الفكري أن يخلق لذاته حاضرا يستمرّ، وأن يُقيم «هوّة بين الماضي والمستقبل».

(وتجدر الإشارة إلى أنّ أرسطو قد كان أوّل من تطرق إلى توقف حركة الزمن عند الحاضر الذي يدوم وذلك في تحليله اللذة، في الكتاب العاشر **للإتيقا نيكوماك**. فيقول : «من الممكن أن نشعر باللذة خارج الزمن، إذ أنّ ما يحدث في الوقت هو الكل الإجمالي» - فلا توجد حركة. وبما أنه حسب ما نعتقد بأنّ

(3) *Confessions*, t. II, trad. II, trad. Pierre de Labriolle, Paris, 1941, livre XI, chap.. 13, p. 307.

(4) *La pensée et le mouvement*, Pairs, 1950, p. 170.

(5) *Ibid.*, p. 26.

النشاط الفكري الذي يجلب «لذات مذهلة في علاقة بالنقاء والاستقرار» هو «الأمر المرضي من كلّ شيء»، فمن الواضح أنّه يتحدّث عن الآن الجامد[6] التوقف عند هذا الحدّ للقرون اللاحقة. وفي نظر المفكرين الأكثر اعتدالا، يظهر أنّ ذلك يمثل ما تمثله نشوة متصوّفة القرون الوسطى، إن لم يكن أرسطو آخر من تماهى بالهوس الهيستيري).

لقد لاحظت سابقا بأنّ الأنشطة العقلية، وبالخصوص نشاط التفكير، هي دوما «خارج النظام» عندما نضعها في أفق تواصل دون هوادة لمشاغلنا في عالم الظواهر. إن سلسلة «الآن» المتعدّد التي تتجلى للعيان دون هوادة، إلى درجة أننا نرى الحاضر وكأنه يربط بين الماضي والمستقبل بصفة واهية : فكلما حاولنا تناوله، فإنه لا وجود» أو «ما لم يحدث بعد». ومن هذه الزاوية، فإنّ الحاضر المستدام يشبه «الآن» الموسع - وهو متناقض في التعابير - وكأنّ الأنا المفكر كان قادرًا على تمديد اللحظة وأن يخلق لنفسه بذلك نوعا من السكن الفضائي. ولكن هذه الحيزية الواضحة لظاهرة وقتية خطأ، نتيجة الاستعارات التي نستعملها تقليديّا في مصطلح ظاهرة الزمن. وبما أنّ برغسون هو أوّل من اكتشفه، فهي مصطلحات «مستعارة من لغة الفضاء. فلو فكرنا في الزمن، فالفضاء هو المجيب». هكذا، «يقع التعبير دوما عن الوقت بالمدّة»[7] ويقع تصوّر الماضي وكأنّه كامن خلفنا، والمستقبل في مكان ما عند الأمام. فالعقل الدافع إلى تفضيل الاستعارة الفضائية واضح : فللضروريات اليومية، التي يقدر الأنا المفكر أن يخمن فيها، والتي يكون فيها مورّطا، نكون في حاجة إلى تقييم الزمن، ولا يُقاس الزمن إلا بالأخذ بعين الاعتبار المسافات الفضائية. حتى وإن أشرك التمييز العادي بين التجاور في الفضاء والتعاقب في الزمن فضاء مجهز بمساحة يكون فيها التسلسل موجودًا.

إنّ هذه الاعتبارات الأولية حول مفهوم الزمن، غير المرضية على الإطلاق، هي على ما أعتقد ضرورية لكلّ مقاربة للأنا المفكر، إذ الإرادة، إن

---

(6) *L'Ethique de Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, 1959, 1174b6 et 1177a20, pp. 493-494 et 510. Voir aussi l'objection qu'apporte Aristote au concept de plaisir chez Platon. (انظر أيضا إلى الاعتراض الذي يبديه أرسطو لمفهوم اللذة لدى أفلاطون) 1173a13-1173b7.

(7) مصدر مذكور ص5.

كانت موجودة - هنالك عدد مخيف من كبار الفلاسفة لم يشكوا إطلاقا في وجود العقل أو الفكر يرون أنّ الإرادة كانت وهمًا - هذه الإرادة هي أيضا بوضوح العضو العقلي للماضي. (إنّ الغموض الغريب للغة الأنقليزية، حيث المضاف **سوف** يُستعمل لتأسي المستقبل، بينما الفعل **سأفعل** يعني فعلا المشيئة، هو الحجة ليقيننا في هذا الشأن). ففي المستوى الذي يشغلنا، ما يمكن أن يكون مقلقا في الإرادة هو أنها ليست مرتبطة فحسب بأمور غائبة عن الحواس والتي تترقب أن يقع إعادة تماثل العقل لجعلها حاضرة، ولكن أن تكون أيضا مرتبطة بأشياء، مرئية وخفية، لم تكن على الإطلاق موجودة.

وما إن وجّهنا العقل نحو المستقبل، فإنّنا لا نهتمّ أكثر «بالأشياء، ولكن بمشاريع ولا يهمّ إن كانت معدّة تلقائيا أو بردّ فعل مسبق لظروف مستقبلية. وبما أنّ الماضي يكون حتمًا حاضرًا في الذهن في أشكال يقينية، فإنّ الميزة المهيمنة للمستقبل هو التردّد الأساسي، وبعض درجات الاحتمال التي قد يبلغها التكهن. وبعبارة أخرى، نهتمّ بما لم يحدث على الإطلاق، وقد لا يكون والذي من الممكن أن لا يحدث. فالرغبات الأخيرة، الوصية توقيا للمستقبل الوحيد المتأكدين منه، بمعنى الموت الشخصي، تبيّن بأنّ الحاجة للتفكير في العقل والحاجة للرغبة في الإرادة لهما نفس الجأش؛ ففي الحالتين، يتخطى الفكر حدوده الطبيعية، سواء بطرح أسئلة دون إجابة، أو بالارتماء في أحضان المستقبل، الذي قد لا يوجد إطلاقا بالنسبة للموضوع المرغوب فيه.

لقد طرح أرسطو أسس موقف الفلسفة تجاه الإرادة، وصمدت، عبر العصور، أمام المحن والتحديات الأكثر صرامة. فحسب أرسطو[8]، إنّ كلّ الأشياء تتحوّل أو لا، وتحدث أو لا، فذلك بالصدفة، أو، حسب الفهم اللاتيني، إثر أمر عارض أو بطريقة محتملة - خلافا لما يمكن أن يكون مستحيلا لوجود مغاير، لما هو موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود. وتوجد هذه الأخيرة، التي يطلق عليها اسم **الخلاصة**، ضمن ما وقع إضافته صدفة، وهو لا ينتمي للجوهر ذاته - مثلما ينضاف اللون لأشياء يكون جوهرها مستقلا عن

(8) *La Métaphysique*, trad. Jean Tricot, Paris, 1966, Livre VII, chap. 7-10, pp. 378-410.

«خصائصها الثانوية». فالخصائص التي تستطيع أو لا أن تتمسك بما يشملها - فإنّ جوهرها، حسب الترجمة اللاتينية للخلاصة - تكون عرضيّة.

فما من شيء يمكن أن يكون محتملا أكثر من الأعمال المرغوب فيها - إن قبلنا بالإرادة الحرّة - والتي من الممكن أن يقع تعريف جميعها بمثابة أعمال أكون على علم بأنني غير قادرة على انجازها. إنّ الإرادة غير الحرّة تكون في تناقض مع العبارات - ألا إذا ما رأينا في ملكة المشيئة مجرد عضو للتنفيذ الثانوي لما تقترحه الرغبة أو العقل. ففي الإطار المحدّد بهذه المقولات الكلية، فإنّ كلّ ما يحدث في الشؤون البشرية عرضي أو محتمل («والخير الفعلي هو ما يوجد خلافا لما هو غير موجود»[9] تؤكد عبارات أرسطو ذاتها على الوضعية السيئة أنطولوجيا لمجال الشؤون البشرية - حالة كان من المستحيل إعادة النظر فيها جديّا، قبل أن يقع اكتشاف المدلول والضرورة في التاريخ من قبل هيغل.

ففي مجال الأنشطة البشرية، يقرّ أرسطو بوجود استثناء هامّ لهذه القاعدة، بمعنى الفعل، والاختلاق، والتبليغ، خلافا للفعل، والعمل، والتطبيق العملي. وباستعمال المثل الذي يتبعه، فإنّ الحرفي الذي يصنع «كرة من البرنز» يوحّد بين المادة والشكل، البرنز والكرة الموجودان، كلاهما، قبل شروعه في العمل، ويجلب جسما جديدًا يضيفه إلى عالم مكوّن من أشياء مصنوعة بيد الإنسان وأشياء وقع خلقها بمعزل عن الفعل البشري. إن نتاج الصناعة البشرية، هذا «المركب من مادة وشكل» - مثلا بناء منزل من خشب حسب شكل موجود مسبقا في ذهننا - لم يكن فعلا موجودا انطلاقا من لا شيء ولذلك فإنّ أرسطو تصوّره موجودا «ضمنيّا» قبل إنجازه بيد الإنسان. لقد وقع اقتباس هذه الفكرة حتى تكون ذات خصوصية مع طبيعة الأشياء، من ضمنها ما ينمو انطلاقا من شيء ما، المتضمن فعليا النتاج النهائي، مثلما توجد شجرة البلوط ضمنيّا في الحفشة والحيوان في المنيّ.

يجب أن تكون الفكرة القائلة بأنّ كلّ ما هو حقيقي يكون مسبوقا بقوّة كامنة تكون لها سببًا لكي يجهل ضمنيّا للمستقبل خصوصية الزمن الحقيقي :

(9) *De l'âme*, trad. A. Jannone, Paris, 1966, 433a30, p. 91.

فالمستقبل ليس سوى نتيجة للماضي، والفرق بين الأشياء الطبيعية التي يحققها الإنسان هو الفرق الذي يفصل الأشياء التي يتحقق بالضرورة في الحاضر وتلك التي قد تتحيّن أم لا. وبالنظر إلى ذلك، فإنّ فكرة الإرادة كأداة للمستقبل، مثلما هي الذاكرة أداة للماضي، هي كليًا غير ضرورية؛ ليس من الضروري أن يعرف أرسطو بأنّ الإرادة موجودة، إذ لم يكن للإغريق «عبارة للإشارة» إلى ما هو في نظرنا «مرتبط بالعمل» (فعبارة التطابق تعني التأهب، والاستعداد لشيء ما، واعتبار الاختيار شيئا مرغوبًا فيه، صاغ أرسطو عبارتها الجديدة، القريبة من مفهومنا للوضعية الفكرية السابقة للعمل، هي **الإرادة**، أي الاختيار بين إمكانيتين، او بالأحرى إيثار يجعلني أختار عملا على فعل آخر[10]. كان المؤلفون العارفون بالآداب الإغريقية على وعي بهذه الفجوة. وبذلك يشير جيلسون إلى الموضوع المعروف جدًا، وهو «أنّ أرسطو لا يتحدث لا عن الحرية ولا عن القدرية... فالعبارة غير موجودة»[11]، وقد كان هوبس واضحا في هذا الأمر[12]. غير أنّه يكون من العسير الإحاطة بهذه الفجوة، إذ تحدّد طبعا اللغة الإغريقية الفرق بين الأعمال القصدية وغير القصدية، بين الإرادي وغير المتعمّد، بمعنى، بصيغة قانونية، بين جريمة القتل والقتل العمد؛ ولم يتأخر أرسطو عن التأكيد على أنّ الأفعال الإرادية هي وحدها الكفيلة بالثناء واللوم[13] بل يرى في الإرادي الأمر بأنّ الفعل، عوضا أن يكون عرضيّا، يقع إنجازه من طرف فرد يمتلك كلّ قواه الجسمية والعقلية - وهو «مبدأ يحرك، في مثل هذه الأعمال، الأجزاء الأدائية لجسمه»[14] - أضف إلى ذلك، أنّ التمييز لا ينطبق

(10) Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, New-York, Evaston, 1960, pp. 182-183.

(11) *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948, p. 287.

(12) «إنّ معرفة ما يحدث يتأتى من الضرورة أو إن كانت بعض الأشياء من محض **الصدفة** هو المشكل الذي خاض فيه الفلاسفة القدامى جدلا لمدّة طويلة قبل تجسيد منقذنا. ولكن الطريقة الثالثة لحثّ الأمور على الوجود... بمعنى حرية **الاختيار** هو أمر لم يتحدّثوا عنه، ولا أيضا المسيحيين في بداية المسيحية... ولكن منذ بضعة قرون، أعفى مفكرو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الإرادة البشرية من هيمنة الإرادة الإلهية، وأقاموا نظرية بأنّ إرادة [الإنسان] حرّة ومحدّدة... بسلطة الإرادة ذاتها» (مسائل تخص **الحرية، الضرورة والصدفة**، انظر :
English Works, Londres, 1841, vol. V, p. 1).

(13) *L'éthique à Nicomaque*, livre V, chap. 8.

(14) Ibid., livre III, 1110a17, p. 120.

إلا على الجراح الموجهة عن جهل أو عرضيّا. يُعتبر إراديّا العمل الذي أكون بسببه مهدّدًا جسميّا - مثلا عندما أقوم بتقديم حافظتي، وأمدّها بنفسي لمنْ يهدّدني بمسدّس.

وليس بالهام الإشارة إلى هذه الفجوة الغريبة للفلسفة الإغريقية - «بما أنّ أرسطو وأفلاطون لم يذكرا أبدًا [الفعل الإرادي] في تحليلهما المتعدّدة والمدفوعة بطبيعة الرّوح ودائرات الاختصاص في التصرّف»[15] وبالتالي لا يمكننا «أن ندعم بجدّ بأنّ قضية الحرية لا يمكن تحديدها في جدل سقراط وأفلاطون وأرسطو الفلسفي»[16] - فهي تنسجم على الوجه الأكمل مع مفهوم الزمن المستساغ في العصور القديمة والتي تجعل الزمانية تتماثل مع الحركة الدائرية للمجرات والطبيعة، التي لا تقل استقرارًا، للحياة في الأرض : مثل التداول الأزلي لليل والنهار، والصيف والشتاء، والتجديد الدائم لصنوف الحيوانات عن طريق الحياة والموت. وعندما يؤكد أرسطو بأنّ «هنالك نشوء كلي انطلاقا من شيء غير موجود، ولكن... بمعنى آخر، نشوء ظهر من شيء ما هو موجود بقوّة ولكن لا يوجد في الفعل»[17]، فيطبق الحركة الدورية التي تريد أنّ كلّ حي يتقلب - فكلّ نهاية لها بداية، وكلّ بداية لها نهاية، إلى درجة «أنّ بعض الأشياء تولد وتتدمّر بصفة كليّة»[18] - في ميدان الشؤون البشرية، فنستطيع القول، لا بالنسبة للأحداث، ولكن بالنسبة للآراء أنّه «ليس مرة، أو اثنتين، أو العديد من المرات القليلة أن تظهر فيها نفس الأفكار بصفة متواترة بين البشر، ولكن بعدد لامتناهٍ من المرّات»[19]. لا يقتصر هذا الرأي الغريب حول الشؤون البشرية على الجدل الفلسفي. إنّ ادعاء ثيوسيديديس بأن نترك للأجيال القادمة نمطا، تستعمله على الإطلاق، حول الطريقة التي نسائل بها المستقبل بفضل معرفة واضحة لأهمّ حدث معروف تاريخيّا يرتكز ضمنيّا على نفس القناعة التي تتخطاها الشؤون البشرية في حركة متكرّرة.

---

(15) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, p. 65.

(16) Henry Herbert Williams, article sur la Volonté in *Encyclopaedia Britannica*, 11ᵉ éd.

(17) *De la génération et de la corruption*, trad. Charles Mugler, Paris, 1966, livre I, chap. 3, 317b16-18, p. 11.

(18) Ibid., 318a25-27 et 319a23-29, p. 13.

(19) *Les Météorologiques*, trad. Jean Tricot, Paris, 1955, 339b27, p. 9.

ونحن الذين نفكر بأنّ الزمن رسم مستقيم، مؤكدين على الطابع المنفرد «للحظة التاريخية»، فإنّ الثناء ما قبل- الفلسفي الذي يوليه الإغريق للعظمة والنبرة الخاصة المركزة على الخارق للعادة سواء «في الخير أو في الشرّ» (ثيوسيديديس)، بعيدا عن كلّ اعتبار أخلاقي، يستحق الانتشال من النسيان، أوّلا من قبل الشعراء، ثمّ من طرف الفلاسفة، يظهر أنها غير متناسقة مع المفهوم الدوري للزمن. ولكن إلى أن اكتشف الفلاسفة كائنا أزليّا، لم يُولد ولا يموت، ولا يطرح الزمن والتغيير عبر الأزمان أيّ إشكال. لا تمثل «دورة السنوات» لهوميروس سوى الزخرفة التي برز أمامها التاريخ الجدير بالاهتمام والمتداول. تعترضنا آثار هذه النظرية القديمة غير الخاضعة للتأمل من خلال كلّ الآداب الإغريقية؛ فأرسطو ذاته، عندما يتحدث عن **السعادة** (في كتابه **الاخلاق** النيقوماخية)، يفكر بعبارات هوميرية واصفا القمم والمنخفضات، والظروف الطارئة «المتقلبة عديد المرّات خلال الحياة»، بينما تظلّ **سعادته** أكثر دوامًا لأنّها تكمن في بعض الأنشطة الجديرة بالاهتمام بحكم سموها والتي، بالتالي، «لا ينمو النسيان» من جراءها[20].

ومهما تكن الأصول والتأثيرات التاريخية الممكن اكتشافها لمفهوم الزمن الدّوري - بابل، فارس، ومصر - فقد كان من المنطقي والمحتوم عمليّا أن يظهر عندئذ بأنّ الفلاسفة اكتشفوا الكائن الأزلي، الذي لم يولد ولا يموت والذي يقع في إطاره إقحام الحركة، والتغيير، والروحات والغدوات المستمرّة للكائنات البشرية. لا يخفي أرسطو أسبقية الفكرة «بأنّ السماء إذن لم تنبلج، لو أخذناها كليّا، ولا يمكن أن تُهلك، رغم ما يقول عنها بعض الفلاسفة، ولكنها فريدة وسرمدية، فمدّتها الكلية دون بداية ولا نهاية؛ بل العكس، تحتوي وتشتمل في حدّ ذاتها على الزمن غير المحدّد»[21]. «إنّ فكرة العود الأزلي» هي، في الحقيقة، مثلما لاحظه نيتشه، «كأنما [العالم] السائر نحو صيرورته يمتلك، ولو للحظة، هذه الملكة للوجود»[22] لذلك ليس من الغريب أن لا تكون لدى الإغريق أي فكرة عن ملكة الإرادة، عضو عقلي لمستقبل غير محدّد

(20) Livre I, 1100a33-1100b18.
(21) *Du ciel*, trad. Paul Moraux, Paris, 1965, 283b26-31, p. 54.
(22) *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Paris, 1918, nº 380, p. 181.

مبدئيا، وبالتالي مبشر كاف لما هو جديد. وما يمكن أن يكون فعلا غريبا، هو ملاقاة توجّه واضح جدّا للتشهير باعتبار الإرادة وهمًا أو فرضية غير مجدية كليّا، بينما العقيدة اليهودية - المسيحية هي بداية الألوهية - «في البداية خلق الله السماء والأرض» - أصبحت عقيدة للفلسفة. أضف إلى ذلك، أنّ هذه العقيدة الجديدة تعني أيضا بأنّ الإنسان كان المخلوق الوحيد في صورة الإله، ومن هنا الموهوب بملكة، الشبيهة بملكته، للشروع فيها. غير أنّ من بين جميع المفكرين المسيحيين، يظهر أنّ أوغسطينوس كان الوحيد الذي استخلص هذا الوضع قائلا : «وإذن حتى تكون [البداية] فقد خُلق الإنسان قبل أي كائن غيره»[23].

إنّ التحفظ في الاعتراف بأنّ الإرادة بمثابة قدرة عقلية مستقلة استسلمت في النهاية، طوال قرون الفلسفة المسيحية التي سنتناولها تفصيليّا فيما بعد. ومهما يكن ديْنها إزاء الفلسفة الإغريقية، وخصوصا إزاء أرسطو، لا تستطيع الفلسفة المسيحية أن تقطع مع مفهوم دائرية الزمن، المتأتي من العصور القديمة، وفكرة العودة الأزلية التي تصحبه. فالتاريخ الذي ينطلق منذ طرد آدم من الجنّة وينتهي بموت وبعث المسيح، يتكوّن من أحداث، لا تتكرّر : «لقد مات المسيح بسبب خطايانا، وبُعث من بين الموتى، فلا يموت على الإطلاق»[24]. يفترض التسلسل التاريخي خطّا مستقيما للزمن؛ ويحتوي هذا الأخير على بداية، نقطة انطلاق - السنة الأولى من تقويمنا[25] - ونهاية واضحة. وكان لهذا التاريخ

---

(23) *La cité de Dieu, Œuvres de Saint Augustin*, 37, trad. G. Combes, Paris, 1960, livre XII, chap. 21, p. 349.

(24) Ibid., chap. 13, p. 339.

(25) إنّ تقويمنا الذي يجعل من ميلاد المسيح نقطة انطلاق للزمن في الاتجاهين، وقع إقراره في نهاية القرن الثامن عشر. وتقدّم الكتب هذا الإصلاح كضرورة لحاجة الكتاب تسهيل عملية تحديد زمن الأحداث التاريخية للعصر القديم دون اللجوء إلى تقاطع في مسار الأحداث. وحسب اعتقادي، فإنّ هيغل، الفيلسوف الوحيد، الذي فكر في هذا التحوّل الهام والمفاجئ، والذي لاحظ فيه بوضوح علامة تسلسل تاريخي فعلا ذات صبغة مسيحية، باعتبار أنّ ولادة المسيح تمثل منعرجا في تاريخ العالم. ومن أهمّ الأدلة في النظام الجديد أن نحتسب في الاتجاهين، إلى درجة أنّ الماضي ينغمس في الماضي البعيد، وأنّ المستقبل يتمدّد نحو المستقبل اللامتناهي. وهذه اللانهاية من الجانبين تلغي كلّ فكرة عن البداية وعن النهاية، وتجعل، إن صحّ القول، الإنسانية في صلب الواقع المحتمل أن يكون أزليّا على الأرض. وليس من الضروري الإضافة أنّه ما من أمر غريب للفكر المسيحي سوى فكرة الخلود في الأرض للنوع البشري وللعالم الذي يقطنه.

أهمية كبرى بالنسبة للمسيحيين، رغم أنّه تطرق جزئيا إلى حيثيات الأحداث الدنيوية العاديّة؛ فيمكننا أن نتوقع تطوّر وانهيار الإمبراطوريات مثلما حدث في الماضي. أضف إلى ذلك، بما أنّ حياة المسيحي تتحدّد في الآخرة، بينما هو ما يزال بمثابة «الحاج في الأرض»، فإنّ له في حدّ ذاته مستقبلا يتجاوز النهاية الضرورية، المحدّدة من قبل حياته، وذلك في إطار علاقة متينة والتفرغ لحياة مستقبلية، تستوجبهما الإرادة والحرية، كلّ هذا وقع الكشف عنه بكل ما فيه من تعقيدات من طرف القديس بولس.

ولذلك فإنّ إحدى العوائق للموضوع المطروح هو انّ المشاكل التي نتطرق إليها لها «جذورها التاريخية» في اللاهوت أكثر منها في التقاليد غير المنقطعة للفكر الفلسفي[26]. ذلك لأنّه مهما كانت مزايا النظريات الموالية للعصور القديمة التي تحدّد الحرية البشرية في لفظ أريد، فمن الأكيد أنّ المنظومة الفكرية لما قبل المسيحية يوجد في لفظ أستطيع. لقد كانت حالة موضوعية للجسم، وليست معطى للوعي أو الفكر. فالحريّة تعني بأننا نستطيع القيام بما نرغب فيه، دون أن نكون مرغمين بأمر السيّد، أو بأي ضرورة جسدية تجبرنا على العمل للحصول على جراية، لتوفير حاجيات الجسم، أو بالأحرى لمداراة عاهة عضوية مثل المرض أو شلل للأعضاء. فحسب الاشتقاق الإغريقي للكلمة، بمعنى حسب التأويل الإغريقي من طرف الإغريق، فإنّ أصل كلمة الحرية هو الذهاب حيث نريد[27]، وممّا لا شك فيه أنّ الحرية الاساسية وقع فهمها على أنّها حرية الحركة. إنّ كلّ من يتحرك مثلما يريد كان حرّا؛ فقد كان المقياس في أقدر، ولا أريد.

(26) انظر المقال حول الإرادة في الموسوعة البريطانية المذكور أعلاه.

(27) Voir Dieter, *Eleutheria*, Teil I: *Studien zum Wesen der Freiheit bel den Griechen und im neuen Testament*, Tübingen, 1967, p. 6 et suiv.

يظهر جليّا أنّ اشتقاق الكلمة المعاصر أنه يُرجع هذه الكلمة إلى أصولها الهندو-جرمانية والتي تعني فولك Volk أو ستام Stamm إلى درجة أنّ المنتمين إلى نفس الجنس يمكن اعتبارهم من قبل مواطنيهم بمثابة «الأحرار». ألا يوفر هذا المقطع من العلم شعورا منحرفا قريبا من المعرفة الألمانية للثلاثينات من القرن العشرين حيث ظهرت؟

2
الإرادة في الفترة الحديثة

في ظلّ هذه الاعتبارات المبدئية، أستسمح أن نترك جانبا التشابك المعقّد لفترة القرون الوسطى في محاولة لإلقاء نظرة سريعة على المنعرج الموالي الذي طبع تاريخنا الفكري، أي فجر الفترة الحديثة. ويمكننا أن نتبيّن ذلك بعناية فائقة أيضاً مقارنة بالقرون الوسطى بالنسبة للعضو العقلي المستقبلي، ذلك لأنّ المفهوم المهيمن والجديد كليّا في الفترة الحديثة، هو أنّ فكرة **التطوّر**، تلك القوّة المسيرة للتاريخ البشري، قد أكدت، أكثر ممّا مضى، على المستقبل. ولكن، واصلت المضاربات الفكرية للقرون الوسطى ممارسة تأثيرٍ قويّ، خاصة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكانت الريبة إزاء ملكة الرغبة قويّة جدّا، إلى درجة أنّها أثرت في التحفظ المتوفر لدى المخلوقات البشرية، المحرومة من مرشد العناية الإلهية، ومن سلطة كلية على مصيرها الخاص، مسلطة عليها بذلك المسؤولية الثقيلة لأشياء حتى أمسى مصيرها مرتهنا كليّا لذاتها، ممّا جعل حيرة كانط عظيمة، «في شأن معرفة إن أمكن قبول سلطة قادرة على الشروع بنفسه مجموعة من الأشياء أو حالات متواترة»[1]- سلطة متميزة عن ملكة الاختيار بين أمرين أو أكثر (الاختيار الفعلي حقا) - وليس سوى المرحلة الأخيرة من الفترة المعاصرة هي التي عوّضت فيها الإرادة العقل باعتبارها أرقى ملكة عقلية بشرية. وتزامن هذا مع آخر مرحلة للفكر الميتافيزيقي الحقيقي؛ ففي بداية القرن التاسع عشر، وفي الحظوة الميتافيزيقية التي أثارها بارمنيدس بوضع

(1) *Critique de la raison pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, 1965, B 476, p. 350.

أن نكون وأن نفكر على قدم المساواة، فصار، مباشرة إثر كانط، من المتطابق للذوق وضع الإرادة والكينونة في نفس المستوى.

هكذا يصرّح شيلر بأنّه «لا توجد سلطة أخرى لدى الإنسان إلا إرادته» وأنّ الإرادة «كأسس للحقيقة لها نفوذ على اثنين، العقل والشهوة»، كلمتان يحدّد تناقضهما - تناقض الضرورتين، الحقيقة والوَجْد - أصول الإرادة[2]. ويرى شوبنهاور بأنّ الشيء كانطيّ في حدّ ذاته، وأنّ الذات التي تستبطن الظواهر، «وجوهر كلّ شيء في الطبيعة، و«لبّه» باعتبار «العالم الموضوعي [ليس] سوى القشرة» هو الإرادة[3]، بينما يؤكد شيلر، بدرجة قصوى من الجدل، على نمط مثبت : «في نهاية المطاف وأقصاه، لا يوجد كائن آخر سوى الرغبة»[4]. غير أنّ هذا التوجه سيبلغ ذروته في فلسفة التاريخ لهيغل (ولهذا السبب سأتطرق إليه بصفة منفصلة) وسيعرف نهاية جدّ سريعة مثلما هو الشأن بالنسبة للقرن.

يتضح من الوهلة الأولى أنّ فلسفة نيتشه القائمة على إرادة القوّة، تتكوّن في قمتها على الهيمنة التي تمارسها الإرادة على التفكير النظري. وأعتقد أنّ مثل هذا التأويل لنيتشه يمثل سوء فهم بسبب الظروف البائسة جزئيا ونسبيًا تلك التي حفّت بالطبعة الأولى غير النقدية لمؤلفاته إثر وفاته. فنحن مدينون له بعدد هام من الأفكار الأساسية حول طبيعة ملكة الإرادة والأنا الراغب، ولكن جلّ مقاطع مؤلفاته المتعلقة بالإرادة تبرز عداوة واضحة إزاء «نظرية 'القدرية' التي وقع دحضها مائة مرّة والتي استلزمت ديمومتها» لأنّها فعلا تكون «مرفوضة»: «هنالك دومًا شخص يشعر بقوّة نفسه لكي يدحضها»[5].

إنّ الدحض النهائي لنيتشه نفسه كامن في «فكرته للرجوع الأزلي»، «التصوّر الأساسي لكتاب [زرادشت] الذي يعبر عن أرقى شكل للرضى الممكن

(2) *Uber die ästhetische Erzehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, 19e letter.
(3) *Le monde comme volonté et comme représentation* (1818), trad. A. Burdeau, Paris, 1978, p. 53 et suiv.
(4) *Recherches philosophiques sur la liberté humaines et les sujets qui s'y attachent*, in *Œuvres métaphysiques*, trad. Jean-François Cortine, Paris, 1980, p. 137.
(5) *Par-delà le bien et le mal*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Verriers, 1975, section 18, p. 38.

بلوغه»[6]. وفي هذه الحال، فهي علامة تاريخية في سلسلة «علوم الربوبية»، هذه التبريرات الغريبة للإله أو الكائن، التي أحس الفلاسفة، منذ القرن السابع عشر، إلى ضرورة التوفيق بين فكر الإنسان والعالم الذي سيقضي فيه حياته. إنّ «فكرة العودة الأزلية» تتضمن دون التزام رفض المفهوم الحديث للزمن المستقيم تكون صيرورته التطوّر؛ وليس هذا سوى ارتداد ضمني للزمن الدوري في العصور القديمة. وما يجعله حديثًا، هو النبرة المؤثرة التي يتوخاه والذي يكشف درجة الكثافة الإرادية الضرورية للإنسان الحديث للعثور على الاندهاش القديري والإيجابي الذي كان في الماضي بداية الفلسفة بالنسبة لأفلاطون. وعلى عكس ذلك، فإنّ الفلسفة الحديثة، انطلقت من شكّ ديكارت ولايبنتس أكثر منه في الكائن : «لماذا هنالك شيء ما دون لا شيء؟» يمكن الاستدلال به. يبيّن نيتشه وكأنّه اهتدى لديانة عند حديثه عن الرجوع الأزلي، وهي فعلا هداية توصل إليها حتى وإن لم تكن ذات طابع ديني. وانطلاقا من هذه الفكرة، حاول تبني المفهوم القديم للكائن والتنكر لمجموع المعتقد الفلسفي للفترة الحديثة التي كان فيها أوّل من اكتشف «مرحلة الشكّ». ويضيف : «تلك هي تجربتي للإلهام؛ ولا أشك بأنّه يجب العودة إلى آلاف السنين للعثور على شخص له الحقّ أن يقول لي : 'تلك هي أيضا فكرتي'»[7].

تقرأ كلّ الطائفة الثقافية الأوروبية نيتشه في العشريات الأخيرة من القرن العشرين أو قد لا تجيده، ورغم ذلك فإنّ تأثيره في الفلسفة في حدّ ذاتها كان تافهًا؛ وإلى يومنا هذا، ليس هنالك نيتشويين بالمعنى الذي يوجد فيه كانطيين وهيغليين. ولأوّل مرّة وقع الاعتراف به كفيلسوف عندما قام المفكرون بانتفاضة فائقة ضدّ الفلسفة الأكاديمية فيما نسميه، وتلك هي المصيبة، «الوجودية». ليس هنالك دراسة جديّة لفكر نيتشه قبل نشر مؤلفات ياسبرس وهيدغر[8]، وهذا لا يعني إطلاقا بأن نرى في ياسبرس أو هيدغر المؤسس المتأخر لمدرسة نيتشيه. ما

---

(6) *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Ecce homo*, trad. Jean Claude Hémery, Paris, 1974, nº 1, p. 105.

(7) Ibid. nº 3, p.111.

(8) Voir Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin, 1950 et Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. I et II, trad. Pierre Klosssowski, Paris, 1971.

يهمنا كثيرا في أقوالنا هو أنّ لا ياسبرس ولا هيدغر يجعلان الإرادة في صلب الملكات الإنسانية في فلسفته الخاصة به.

فبالنسبة لياسبرس، لا يقع ضمان الحرية البشرية بحكم أننا لا نمتلك الحقيقة المطلقة؛ فالحقيقة ملزمة، وليس الإنسان حرّا لأنّه لا يعرف الإجابة عن الأسئلة المصيرية: «يجب أن أريد لأنني **لا** أعرف. لا يستطيع الكائن، غير القادر على الولوج إلى المعرفة، أن يتكشف إلا على مشيئتي. إنّ عدم المعرفة هو مصدر الالتزام بالإرادة»[9].

يتفق هيدغر، في بداية مؤلفاته، مع المحدثين للتأكيد على المستقبل، ككيان زمني مهيمن - (إنّ المستقبل ظاهرة أوّلية لزمانية عامّة وأصيلة) - ويقدّم **سورج** (كلمة تظهر بمثابة لفظ فلسفي في كتاب **الكائن** والزمن وتعني، باللغة الألمانية، «العناية» وكذلك «الانشغال بالمستقبل») مثل الفعل الوجودي الأساسي للكيان. وبعد عشر سنوات قطع مع الفلسفة الحديثة (في الجزء الثاني من كتابه حول نيتشه) لأنّه اكتشف تحديدًا إلى أي حدّ أنّ القرن ذاته، وليس النظريات التي شكلها فحسب، يرتكز على جبروت الإرادة. ووصل به الأمر، في مؤلفاته الفلسفية اللاحقة، إلى المقترح، والتي هي من الوهلة مناقضة، (أريد اللاإرادة).

أكيد أنّه لا يشاطر، في البداية، الإيمان بالتطوّر في العصر الحديث وأنّ فرضيّته دون علاقة عن الطريقة التي روّض بها نيتشه الإرادة باختصارها بأن نريد أنّ كلّ ما هو منتج يقوم به ويعاود القيام به. ولكن تأليف هيدغر الشهير **كهري** ، وهو التغيير المفاجئ لمؤلفاته، يحتوي شيئا من ارتداد نيتشه؛ أوّلا، إنّه نوع من الارتداد، وثانيا توصل إلى نفس النتائج، وهو أن يعيدها إلى المفكرين الإغريق الأوائل. وكأنّ الأمر، في نهاية المطاف، هرب فيه المفكرون المعاصرون إلى «بلد الفكر» (كانط)[10] حيث اهتماماتهم عصرية بنوع خاص - المستقبل، الإرادة كعضو عقلي للمستقبل، مشكل الحريّة - ليست لها وجود، وحيث، بمعنى آخر، توازي مفهوم الملكة القلية الحريّة، كما تتماشى ملكة التفكير مع الحقيقة، كانت مجهولة.

(9) *Philosophie*, 1932, II, chap. 6.

(10) هامش لم يقع العثور عليه.

3

أهمّ الاعتراضات للإرادة في فلسفة ما بعد القرون الوسطى

إنّ الهدف من هذه الملاحظات الأوّلية هو تمكيننا من المقاربة بكامل السهول لخفايا الأنا الراغب، ولا يمكن لمشاغلنا المنهجية أن تجعلنا نغفل عن أبسط أمر بأنّ كلّ فلسفة للإرادة تولد من الأنا المفكر أكثر منه من الأنا الراغب. وإن كان من المؤكد أنه دائما نفس العقل الذي يفكر ويريد، رأينا أنّه لا يمكننا مسبقا قبول أن يقيّم الأنا المفكر بقية أشكال النشاط الفكري بكلّ نزاهة؛ ولا يمكن لريبتنا أن تستفيق عند الالتقاء مع مفكرين تختلف فلسفتهم العامة كثيرًا، ولكنهم يطرحون نفس الحجج المغايرة للإرادة. سأقوم بعرض مقتضب لأهم الاعتراضات التي نعثر عليها في فلسفة ما بعد القرون الوسطى، وذلك قبل الشروع في تحليل موقف هيغل.

هنالك أوّلا، رفض الاعتقاد بوجود حتى هذه الملكة، وما يقع تكراره باستمرار هو أنّنا نعتبر أحيانا الإرادة مجرّد وهم، وهلوسة للوعي، ونوعًا من الحيلة الملازمة حتى لبُنْية هذه الأخيرة. ومثلما يقول هوبس : «نوع من الخذروف الخشبي... المجلود من قبل الأطفال الصغار... والذي يدور أحيانا حول نفسه ويصطدم أحيانا بقصبة الناس، إن كان له شعور بحركته، فقد يفكر بأنّ ذلك هو نتيجة لإرادته، بأن يشعر على الأقل بالحبل الذي يدفع به»[1]. ويتبنى سبينوزا نفس المنطق : تتلقى صخرة من دفعة خارجية كمية صغيرة من

(1) *English Works*, vol. V, p. 55.

الحركة، «فتعتقد هذه الصخرة، حتمًا، بأنّها حرّة وأنّها لا تثابر على حركتها إلا لأنّها تريد ذلك» شريطة «أن تكون واعية بمجهودها» و«تفكر»[2]. وبعبارات أخرى، «يتبجح الناس بامتلاك هذه الحرية البشرية المتمثلة في أنّ البشر بمفردهم واعون بنهمهم ويجهلون الأسباب التي تحدّدها». وبذلك يكون ذاتيّا حرّا، وموضوعيّا، لعبة لدى الضرورة. ولم يتردّد مراسلو سبينوزا من إثارة اعتراض لا مفرّ منه : «إن افترضناها، فإنّ أيّ عمل شائن يحصل على الغفران»؛ وهذا لا يفت من عزيمة سبينوزا في شيء : «ليس الرجال الأشرار الممكن خشيتهم أو الأقل خبثا عندما يكونوا بالضرورة أشرارًا»[3].

يعترف كلّ من هوبس وسبينوزا بوجود الإرادة، كملكة نشعر بها ذاتيّا، ولا يرفضان لها الحرية. «إن عبارة الحرية تعني الغياب القطعي للمعارضة (وأقصد بالمعارضة، المعوقات الخارجية للحركة...). غير أنّه من عادتنا، عندما يكمن العائق للحركة في بنية الشيء ذاته، أن نقول بأنّه ينقصه، لا الحرية، ولكن القدرة على التحرك : يكون ذلك عندما تكون صخرة ثابتة أو يكون رجلا متسمرا في فراشه بسبب المرض». وتتطابق هذه الأفكار تمامًا مع ما قاله الإغريق في هذا الشأن. وحسب استنتاج هوبس، لم يعد هذا في سياق الفلسفة الكلاسيكية : «إنّ الحرية والضرورة متناسقان. وهما كذلك مثلما هو الشأن للماء الذي لا يشعر بالحرية فحسب، بل بالضرورة، لكي ينساب مع المنحدر عند سرير النهر؛ وهما كذلك في حالة الأعمال التي يقوم بها البشر تلقائيّا : وهما بصدورهما عن إرادتهم، ينبثقان عن الحرية؛ ولكن، بما أنّ كل فعل للإرادة البشرية... ينجم عن أمر ما، وأنّ هذا الأخير من شيء آخر حسب سلسلة متواصلة... فإنّ هذه الأفعال تنبثق أيضا من الضرورة. لذلك فإنّ كل من يستطيع أن يلاحظ ترابط هذه الأسباب، فإنّ الضرورة لكلّ هذه الأفعال التلقائية للبشر تكون واضحة المعالم»[4].

(2) Lettre à G. H. Schuller, octobre 1674, *Œuvres*, IV, *Traité politique, lettres*, trad. Charles Appuhn, Paris, 1966, p. 304.

(3) *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad. Roland Caillois, Paris, 1954, 3ᵉ partie, proposition 2, p. 150 et suivantes; lette à G. H. Schuller, p. 306.

(4) *Léviatan ; traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. François Tricot, Paris, 1971, chap. 21, p. 221, p. 223.

إنّ رفض الإرادة متجذر بقوّة في فلسفتي كلّ من هوبس وسبينوزا. ولكننا نجد أنفسنا أمام حجة فرضية مماثلة لدى شوبنهاور، الذي تتموضع فلسفته العامة في الجانب المعاكس تمامًا، والذي يرى بأنّ الوعي أو الذاتية هو جوهر الكائن في حدّ ذاته. وهو ليس أكثر من هوبس، لا ينكر الإرادة، ولكن يعترض عن أن تكون حرّة : أكابد شعورًا وهميًا للحرية في كنف الفعل الإرادي؛ وعندما اتساءل : والآن، ماذا أفعل ؟ وبعد أن استبعد عددًا من الإمكانات، يكون هنالك قرار محدّد وهو «بإرادة كاملة الحرية... وكأنما المياه تقيم هذا الخطاب : 'يمكن أن أقيم أمواجا عاتية... ويمكن ان أتدحرج في منحدر الجبل... ويمكن أن أتساقط بإحداث صخب.. ويمكن أن أرتفع في السماء مثل الجدول (... في عين)... ولكن لا اقوم بشيء من ذلك في هذه اللحظة، فأظلّ تلقائيا هادئًا وواضحا في مرآة المستنقع'»[5]. إن جون ستيوارت مِل هو أحسن من يلخص هذا النوع من الحجاج في المقطع المذكور آنفا : «يقول لنا وعينا **الداخلي** بأنّ لدينا سلطة، وأنّ التجربة الخارجية للبشرية جمعاء تقول لنا بأننا لا نستعملها على الإطلاق» (أنا التي أؤكد)[6].

إنّ ما يثير الانتباه في الاعتراضات الخاصة حتى بوجود الإرادة، هو، في المقام الأوّل، أن تكون حتمًا بمثابة المرجع للمفهوم العصري للوعي بالذات - غير المعروفة إطلاقا من الفلسفة الإغريقية مثلها مثل الإرادة. فالعبارة الإغريقية **سينيزيس** - أي يمكن أن أتقاسم مع ذاتي معرفة الأشياء التي لا يمكن لغيري أن يشعر بها - هي أيضا العبارة الأصلية للوعي أكثر منها الوعي بالذات[7]، مثلما نلاحظ عندما يؤكد أفلاطون بأنّ ذكرى الجريمة الدموية تقتفي أثر المجرم[8].

أضف إلى ذلك، يكون من السهل وضع نفس الاعتراضات، رغم أننا لم نقم بذلك على الإطلاق، إزاء وجود ملكة التفكير. ما من شكّ في ذلك، عندما يأخذ هوبس بعين الاعتبار النتائج، إن كان الأمر يتعلق بالتفكير، فلا يعرّض

(5) *Die beiden Grundprobleme der Ethik 1:* Über die Freiheit, p. 244.
(6) *La philosophie de Hamilton*, trad. E. Cazelles, Paris, 1869, chap. XXVI, p. 549.
(7) Voir Martin Kähler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, p. 46 et suiv.
(8) *Lois*, trad. Louis Gernet, Paris, 1917, IX, 865 e, p. 38.

نفسه لمثل هذه الشكوك، ولكن تتطابق سلطة الاحتساب والتقييم مسبقا أكثر منها مع المسائل التي يطرحها الأنا في الوسائل لبلوغ نهاية أو قدرة على حلّ الألغاز والمسائل الرياضية. (إنّه لواضح بأنّ هذا النوع من المعادلة التي تستبطن دحض ريل «النظرية وجود ملكة' ...للإرادة' وبالتالي تظهر تطورات أو عمليات تتماشى مع ما يسمى 'بالمشيئة'». ولنكتفي بما يقول ريل : «ما من أحد سيروي أبدا... بأنّه حقق خمسة أعمال إرادية سهلة وبسرعة، واثنتين بصورة بطيئة وصعبة بين منتصف النهار وزمن التحوّل للغداء»[9]. ولا يمكننا أن نؤكد بجدّ أنّ نتاجا دائما للفكر، مثل **نقد الفكر الخالص** لكانط أو **فنوميلوجليا العقل** لهيغل، يمكن فهمها بهذه المعاني.) في اعتقادي، أنّ الفلاسفة الذين تجرؤوا على الشكّ في وجود ملكة للتفكير هما نيتشه وفيغنشتاين. يؤكد هذا الأخير في كتابه *Gedankenexperimenten* (تجارب الفكر) بأنّ الأنا المفكر (ما يطلق عليه اسم *«vorstellendes Subject»* (**موضع التماثل**) مستعملا عبارات شوبنهاور) يمكن «في نهاية المطاف، أن لا يكون سوى خرافة، دون شك «وهم اجوف، ولكن الفاعل يريد أن يكون موجودًا». واستنادًا إلى هذا الطرح، يستعيد الحجج المستعملة عاديًا خلال القرن السابع عشر ضدّ التنكر للإرادة من طرف سبينوزا، بمعنى : «إن لم تكن هنالك إرادة، فلا يمكن أن توجد أبداً... دعامة للأخلاق»[10]. أمّا بالنسبة لنيتشه، فيمكن الإقرار بأنّه كان في نفس الوقت يشك في الإرادة وفي التفكير.

إنّ الأمر المحيّر هو أنّ الفلاسفة الذين يدعون «الإرادوية»، يمكن لهؤلاء الأشخاص المقتنعين إيما اقتناع، مثل هوبس، **بسلطة الإرادة**، مدفوعين، هم بدورهم، وراء الشك حتى حول وجودها يمكن ان يُفسّر جزئيا بدراسة الصعوبة الثانية التي نرتكز عليها دائمًا. إنّ ما يثير انتباه الفلاسفة، هو فعلا العلاقة الحتمية مع الحرية - وأكرّر نفسي، إنّ فكرة إرادة غير حرّة هي تناقض في العبارات : «إن وُجب عليّ أن أريد ضرورة، فلماذا الحديث عن الإرادة؟... لا

(9) Op. cit., pp. 63-64.
(10) *Carnets*, 1914-1916, trad. G-G. Granger, Paris, 1971, p. 150.

يمكن لإرادتنا أن تكون إرادة إلا إذا ما كانت في حيازتنا. وبما انها تحت سلطاننا، فهي حرّة»[11]. وبالاستدلال بديكارت، الذي لا يمكن اعتباره من الإرادويين : «ليس هنالك شخص على الأقلّ لا يشعر، بالنظر إلى نفسه، ولا يجرب باعتبار الإرادة والحرية فهما ليسا سوى شيء واحد»[12].

ومثلما قلت العديد من المرّات، إنّ محك العمل الحرّ - سواء للنهوض من النوم صباحًا، والقيام بجولة بعد الزوال، أو اتخاذ القرارات الهامة التي بها نسطر المستقبل - هو أننا نعرف دوما جيّدا أنّه كان بإمكاننا أن لا نقوم بما قمنا به. تتميّز الإرادة، على ما أظنّ، بحرية عظيمة للغاية أكثر من عملية التفكير وهذا الأمر المسلم به - وأعيد نفسي - لم يبرز أبدا بمثابة النعمة الربانية الخالصة. بذلك يسرّ لنا ديكارت قائلا : لا يمكنني أن أتذمّر بأنّ الله لم يمنحني حريّة الاختيار، أو الإرادة الفسيحة نسبيًا والكاملة نظرا إلى أنني أجربها فعلا وهي غامضة وشاسعة إلى درجة أنّها لا تكون في بوتقة أيّ حدّ.. من كلّ أشياء أخرى هي في ذاتي، فلا يوجد هنالك أي شيء ممتاز للغاية ورحب كثيرا... ومن هنا فإنني وحدي الذي يستطيع أن يتماثل فكرته، فاعرف دون عناء بأنّها من طبيعة الإله... إذ هي فقط شيء يمكننا القيام به أو لا نقوم به... أن نعمل بتلك الطريقة التي لا نشعر فيها أبدا بأي قوّة خارجية تُرغمنا»[13].

وبهذه المؤيدات، يترك من ناحية الباب مشرّعًا للشكوك للخلف ولاجتهادات معاصريه من ناحية أخرى «لاحتضان وكأنّه يحدّد بإدراكنا كلّ مساحة اختيارنا الحرّ ونظام العناية الإلهية الأبدية»[14]. إنّ ديكارت ذاته، وهو غير راغب أن «ينزعج بمشاكل عويصة لو قام باعتبار حريّة إرادتنا مع القوّة العظمى... ونظام العناية الإلهية الأبدية»، فهو يلجأ جهرًا إلى الشوائب المفيدة «لفكرنا المحدود» وبالتالي، الخاضع إلى بعض القواعد، مثل بديهية عدم

---

(11) *De libero arbitrio voluntatis, Œuvres de saint Augustin*, VI : *Dialogues philosophiques*, trad. Du R.P.F.-J. Thonnard, Paris, 1952, III, 3.

(12) *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, 1967, «Réponse à l'objection XII de la 4e méditation», p. 624.

(13) Ibid., «Méditations IV», p. 460.

(14) Ibid., t III, Paris, 1973, *Principes de la philosophie*, principe XL, p. 115.

التناقض و«الضروريات» المقيدة للحقيقة الجلية[15].

إنّها فعلا الحرية «دون حدود» التي قد تتمتع بها الإرادة هي التي تدفع بكانط ذاته للحديث، بين الحين والآخر، عن الحرية بمثابة «مجرّد كائن عقلي وخرافي»[16]. ووجد آخرون، مثل شوبنهاور، أنّه من السهل التوفيق بين الحرية والضرورة، متفادين بذلك المعضلة التي تجعل الإنسان في نفس الوقت مجرّد كائن فكر وإرادة - صدفة ثقيلة النتائج - وذلك بالقول فقط : «لا يفعل الإنسان في أيّ وقت ما يريد، والحال أنّه فعلا يقوم به. ولكن هذا هو نتيجة أنّه ما يريد - بصفة ذاتية -... يشعر كلّ فرد أنّه لا يفعل أبدًا ما يريد. غير أنّ هذا يعني ببساطة أنّ النشاط هو التعبير الواضح لكينونة كلّ شخص. فكلّ شيء طبيعي، حتى المتواضع يشعر به إن كان قادرًا على الشعور[17].

تتعلق قضيتنا الثالثة بهذه المعضلة. ففي نظر الفلاسفة، المتحدّثين باسم الأنا المفكر، فإنّه في كلّ وقت تكون اللعنة التي يمثلها **الأمر** الطارئ المقلص لميدان الشؤون البشرية الخالصة إلى وضعية دنيئة جدّا في السلم الأنطولوجي. ولكن، كانت توجد، قبل الفترة الحديثة - في أعداد قليلة فعلا -، منافذ جدّ مستعملة على الاقل من قبل الفلاسفة. ففي العصور القديمة، كان هنالك **صيرورة البحث النظري** يحتلّ المفكر المنطقة المجاورة للأشياء الضرورية والأزلية ويساهم في كياناتها، إن أمكن بالنسبة للبشر الفانين. وفي عصر الفلسفة المسيحية، كانت هنالك **حياة التأمّل** للأديرة والجامعات، ولكن الفكرة المريحة للعناية الإلهية، إضافة إلى ترقب حياة الآخرة، حيث أنّ ما كان يظهر طارئا ومجردًا من الحس في الأرض قد يصير جليّا مثل البلور، تشاهد الروح نفسها «وجها لوجه» عوضا عن النظر «في المرآة، بطريقة قاتمة»، متجاوزة «المعرفة الجزئية» - إذ «أعرف عندئذ كلّ شيء مثلما أكون معروفا». فدون هذا الأمل في الآخرة، يرى كانط أنّ الحياة كانت جدّ تعيسة، خالية من معنى لتكون محتملة.

إنّه لمِن الواضح أنّ العلمانية الصاعدة، أو بالأحرى التخلص من التدين

(15) Ibid., principe XLI, p. 115.
(16) *Critique de la raison pure*, B 571, p. 399.
(17) Op. cit., (nº 43), p. 98.

المسيحي للعالم الحديث، متضامنة، مثلما كانت، مع لهجة، كلها جديدة، موظفة للمستقبل والتقدّم، بمعنى لأشياء ليست بالضرورية ولا سرمدية، ستجعل المفكرين معرضين إلى ما يطرأ على الشؤون البشرية بطريقة متطرفة وقاسية أكثر مما مضى. وما كان، منذ نهاية العصر القديم، «مسألة للحريّة»، كان موجودا، إن أردنا، مدمجا في الفوضى التاريخية، «في صلب الغضب والضوضاء»، «رواية يرويها أبله... لا يريد قول شيء»، والتي كان يتطابق معها الطبيعة المفاجئة للقرارات الشخصية، الناجمة عن إرادة حرّة غير مسيّرة لا بالعقل ولا بالرغبة. وعاد هذا المشكل القديم إلى الظهور في ثوب القديم خلال الفترة الجديدة، فترة التطوّر التي لم تبلغ مستواها إلا في أيامنا (بينما يخصّ التطوّر بسرعة الحدود المفروضة على حالة الإنسان على الأرض) ووجد شبه- حلّ في فلسفة التاريخ للقرن التاسع عشر، حيث أنّ أهمّ ممثليها المتميزين وضعوا حلولا لنظرية مبتكرة للعقل وللدلالة المخفية في صيرورة الأحداث التي تسيّر الإرادات البشرية في كلّ طوارئها نحو هدف قصيّ لم يرغب فيه البشر أبدًا. وما أن ينتهي التاريخ - ويظهر أنّ هيغل قد اعتقد بانّ بداية نهاية التاريخ تزامنت مع الثورة الفرنسية - والنظر موجه إلى ظهر الفيلسوف، بسبب الجهد البسيط للأنا المفكر، القادر على استيعاب وتذكير دلالة وضرورة الحركة في انتشارها، وبكيفية للعيش، مرّة أخرى، بما هو موجود وما لا يمكن أن يوجد. وبمعنى آخر، يتزامن النسق الفكري في النهاية مرّة أخرى مع الكائن الحقيقي : فقد طهّر الفكر الواقع ممّا كان عرضيّا بالتمام.

4
مشكل الجديد

إن استعدنا الاعتراضات التي أقرّها فلاسفة الإرادة - بالنسبة لوجود هذه الملكة، ولمفهوم الحرية البشرية التي تتضمنها، وللتواطئ والمتوفرة لدينا الملتصق بالإرادة الحرّة، بمعنى لا يكون مبدئيا منجزا - يصير من الواضح أنها كلها تخص أقل بكثير ما تسميه التقاليد حريّة الاختيار بين اثنين أو الكثير من الأشياء أو تصرفات مرغوب فيها، أكثر من الإرادة كعضو للمستقبل، ممتزج مع امكانية الشروع في أمر جديد. وتختار حرية الاختيار أشياء ممكنة أيضا والتي تكون متوفرة لدينا، إن أردنا، في شكل إمكانيات، بينما إمكانية الانطلاق من الصفر لا يمكن لها على الإطلاق أن تكون مسبوقة بجهد، قد يكون عندئذ سببًا في عمل منجز.

ذكرتُ سابقا حيرة كانط «في مسألة إن كان ممكنًا قبول سلطة قادرة بالمبادرة **شخصيا** في سلسلة من الأمور أو وضعيات متتالية...» فلو، على سبيل المثال، «انهض الآن من مقعدي... تنطلق فعلا عند اللانهاية سلسلة جديدة، رغم أنّه، قياسًا للزمن، لا يمكن أن يكون هذا الحدث إلا تواصلا لسلسلة سابقة»[1]. إنها فكرة البداية **المطلقة** التي تكون هكذا غير مرغوب فيها، ذلك «أنّه لا يمكن لسلسلة تتجلى في العالم أن تكون لها سوى بداية أوّلية نسبية، لأنها دوما مسبوقة بأخرى في وضعية الأشياء»، وهو ما يظلّ صحيحا لشخصية المفكر، عندما أكون أنا الذي يفكر، فإني لا أتوانى أن أكون ظاهرة من بين

(1) *Critique de la raison pure*, B 478, p. 350.

الظواهر، مهما كان التباعد الفكري الذي أتوخاه إزاءها. وعلى أي حال، فإنّ الفرضية القائلة بالبداية المطلقة ذاتها تعود إلى النظرية التوراتية للتكوين، المتميّزة في ذلك عن النظريات الشرقية «للانبعاث»، والقائلة كلّها بأنّ هنالك قوى سابقة الوجود تطوّرت وازدهرت، بخلق العالم. ولكن، ليست هذه النظرية بكافية، فيما يخصنا، إلا إذا ما أضفنا بأنّ الإله قام بالخَلق من عدم، ولا تقول التوراة العبرية شيئا عن هذا النوع من التكوين، الذي هو إضافة تأملات جدّ متأخرة[2].

ظهرت هذه النقاشات بينما شرع رجال الكنيسة يصيغون العقيدة المسيحية بصيغ الفلسفة الإغريقية، بمعنى في الوقت الذي وجدوا أنفسهم في مواجهة الكائن، الذي لا توجد في اللغة العبرية عبارة له. ومنطقيّا، يظهر واضحا أنّ معادلة الكون مع الكائن قد تفضي إلى «العدم» بمثابة العكس؛ غير أنّ الحال هي أنّ التحوّل من لا شيء إلى شيء هو، على المستوى المنطقي، شديد الدقّة إلى درجة أننا نشكّ، وقتيّا، بأنّ الأنا الجديد الإرادي، الذي لا يعير أي أهمية للنظريات والمعتقدات، يكتشف بأنّ فكرة البداية المطلقة تتناسب وممارساته للمشاريع. ذلك لأنّ هنالك شيئا غالطا بالأساس في نموذج كانط. ليس الأمر سوى أنّه عندما ينهض من مقعده، هنالك مشروع في الذهن إلى درجة أنّ «الحدث» يثير «سلسلة جديدة»؛ وإن كان الأمر ليس كذلك، فلو غادر في ذلك الوقت مقعده، أو إن وقف للذهاب بحثا عن شيء هو في حاجة إليه، فإنّ الحدث في حدّ ذاته يمثل «تواصلا لسلسلة سابقة».

ولكن لنفترض أنّ الأمر هنا يتعلق بسهو، وأنّ كانط يفكر بوضوح في «السلطة القادرة على البدء بذاتها»، وأنّه كان إذن يبحث عن التوفيق بين «سلسلة جديدة من الأعمال والحالات» مع المتواصل الوقتي الذي تضع «السلسلة الجديدة» حدّا له؛ حتى في تلك الفترة، فإنّ الحلّ لهذه المسألة قد يكون في التمييز الأرسطي بين الممكن والراهن الذي يصون وحدة المفهوم للزمن، أخذا بعين الاعتبار بأنّ «السلسلة الجديدة» كانت بصفة محتملة موجودة في «المجموعة

---

(2) Cf. Hans Jonas, «Jewish and Christian Elements in Philosophy», *Philosophical Essays from Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.

السابقة». ولكن القصور في الشرح الأرسطي يتضح للعيان؛ فهل يمكننا أن نؤيّد جديًا، فيما يتعلق بسمفونية وضعها ملحن، بأنّها «قبل أن تكون حقيقية، يجب أن تكون ممكنة؟»[3] - إلا إذا ما اعتبرنا ما هو «ممكنا» سوى أنّه «بوضوح مستحيل»، وهو، أكيد، يختلف تمامًا من إمكانية الوجود على نمط الممكن، في انتظار أن يهتمّ موسيقيّ بتحيين الموسيقى.

ولكن، مثلما يعرفه برغسون جيّدا، يمكن معالجة المسألة من زاوية أخرى. فمن منظور الذاكرة، بمعنى توقع استذكار الماضي، فإنّ الفعل الحرّ المنجز يفقد صبغته الطارئة، مندفعا وكأنّه في طور الإنجاز، وقد صار غير منفصل عن الواقع المعيش. ويمتلك الواقع نوعا من قوّة الصدمة إلى درجة أننا نعجز عن «معالجته بالعقل»؛ فيظهر الفعل عندئذ في أشكال الضرورة، ضرورة لم تعد وهمًا خاصا للوعي أو مجرد نتيجة لسلطة محدودة يمتلكها الإنسان لتصوّر بدائل ممكنة. وهذا أمر مدهش في مستوى الفعل، حيث أنّ كلّ ما وقع فعله لا يمكن إلغاءه دون عقاب، ولكن الأمر حقيقي أيضا، ربما بدرجة أقلّ إلزاما، هنالك عدد ضخم من الأشياء الجديدة تضيفها الصناعة البشرية باستمرار للعالم وحضارته، أعمال فنية وأشياء ضرورية أيضا؛ ويكون من المستحيل أيضا أن نخفي عن العقل الأعمال الفنية الكبرى مثل إعلان الحرب العالمية الثانية أو أي حدث آخر صاغ فعلا هيكل واقعنا. وبالرجوع ثانية إلى كلمات برغسون نقول : «إنّ مجرد القيام بتحقيق الذات، يلقي الواقع بضلاله خلف الماضي البعيد جدّا؛ فيظهر كأنّه سابق بذلك لوجوده، في شكل الممكن لتحقيق ذاته»[4].

فمن وجهة النظر هذه، التي تمثل الأنا الراغب، ليست الحرية التي قد تكون خطأ الوعي، ولكن الحاجة. تظهر لي فكرة برغسون عادية وبدلالة مرتفعة في نفس الوقت، ولكن أليس من المعتبر أيضا أن لا تلعب على الإطلاق هذه الملاحظة، رغم معقوليتها البسيطة جدّا، دورًا بسيطًا في المهاترات المستمرّة التي تجعل الحاجة والحريّة في مواجهة؟ حسب ما أعتقد، هنالك شخصية واحدة قبل برغسون أشارت إلى هذه الفكرة. إنه دانز سكوطس، المدافع المنعزل على سيادة

(3) Henri Bergson, op. cit., p. 13.
(4) Ibid., p. 15.

الإرادة على العقل - والأكثر من ذلك - للعامل الطارئ في كلّ ما هو موجود. إن كانت هنالك فلسفة مسيحية، يجب علينا الإقرار لا فقط في دانز سكوطس «كأهمّ فيلسوف للقرون الوسطى المسيحية»[5]، ولكن ربّما الوحيد الأوحد الذي لم يبحث عن حلّ وسط بين العقيدة المسيحية والفلسفة الإغريقية، والذي تجرّأ إذن على ملاحظة شارة «المسيحي الحقيقي [بالقول فعلا] بأنّ الإله يتصرف بطريقة طارئة». ويقول دانز سكوطس : «إنّ جميع من ينكرون بأنّ الكائن طارئ أحيانا، قد يتعرضون إلى أسوأ العذابات إلى أن يعترفوا أنّه بالإمكان لهم عدم الانزعاج»[6].

يمكننا مناقشة إمكانية معرفة إقحام الطارئ كواقع، وهي درجة قصوى لغياب الدلالة في نظر الفلاسفة الكلاسيكيين، في القرون الأولى من المرحلة المسيحية بسبب النظرية التوراتية - التي «تثير الطارئ ضدّ الحاجة، والخاص ضدّ الكونية، والإرادة ضدّ العقل»، ضامنة بذلك «مكانًا فيما هو 'طارئ' في صلب الفلسفة رغم الانحياز الأصلي لهذه الأخيرة»[7] - أو إن قامت زوابع الحياة السياسية لتلك القرون بتفجير المعقول والحقائق البديهية للفكر القديم. وممّا لا شكّ فيه، هو أنّ الانحياز الأصلي لفكرة ضدّ ما هو طارئ، وخاص وضدّ الإرادة - والهيمنة المصاحبة للحاجة، والكونية، والعقل - قاومت إلى زمن متقدّم من الفترة الحديثة. لقد وجدت الفلسفة الدينية والقروسطية أو العلمانية والحديثة، عدّة وسائل مختلفة لدمج الإرادة، كعنصر للحرية والمستقبل، في النظام القديم للأشياء. وإن استعرضنا هذه المسائل مثلما نريد، في مستوى الحقائق، فإنّ برغسون على حقّ عندما يؤكد بأنّ «معظم الفلاسفة لا يتوصلون، مهما فعلوا، إلى تصوّر العلامات الجذرية الجديدة وما لا يمكن التنبؤ به... ولكن كلّ مَن مِنْ بينهم، وعددهم قليل جدّا، الذين اعتقدوا في الإرادة الحرّة، فجعلوها مجرّد «اختيار» بين طرفين أو أكثر وكأنّما هذه الأطراف كانت من «الممكنات» المسطرة مسبقًا وكأنّما الإرادة مقتصرة على «تحقيق»

---

(5) مثلما كتب ويلهالم فينديبابدر في كتابه «تاريخ الفلسفة» (1892) الشهير، حيث وصف دانز سكوطس «بأعظم فيلسوف المتمسك بالتعاليم التقليدية».

(6) J. Duns Scot, *Philosophical Writings: A Selection*, trad. Allon Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis, Naw York, 1962, p. 84 et p. 10.

(7) Hans Jonas, op. cit., p. 29.

واحدة منها. ويعترفون أيضا.. أنّ كلّ شيء مُعطى. يظهر أنّ ليس لهم أي فكرة.. عن فعل قد يكون بالتمام جديدا. ذلك هو رغم ذلك الفعل الحرّ»[8]. وحتى في أيامنا هذه، ما من شكّ بأنّنا أمام مناقشة بين اثنين من الفلاسفة يعاضد أحدهما الحتمية والآخر الحريّة، «ويظهر أنّ الحتمية هي التي دومًا على حقّ.. فنقول دوما عنها بأنّها بسيطة، بأنّها واضحة، وبأنّها حقيقية»[9].

نظريًا، تتأتى الصعوبة منذ الأزل من أنّ الإرادة الحرّة - سواء نرى فيها حريّة الاختيار أو حريّة الشروع في شيء تتجاوز حداثته كلّ شيء - وتكون كليًا متضاربة لا فقط مع العناية الإلهية، ولكن مع السببية أيضا؛ فيمكن أن نعتبر حريّة الإرادة على الأساس، أو بالأحرى على غياب الأساس لأعمال تجريبية داخلية، ولكن لا نستطيع إثباتها. إنّ الطابع غير المفهوم لمسلمة الحرية ليس بناتج عن التجربة الموضوعية في عالم الظواهر، حيث نشرع نادرًا، في أي مناسبة، ومهما قال كانط، في سلسلة جديدة. وحتى برغسون، الذي ترتكز فلسفته على القناعة بأنّ «كلّ واحد منّا له فعلا شعور فوري... بحريّة عفويّته[10]»، يعترف بأنّه «لو كنّا أحرارًا كلّما أردنا أن نسبر أغوار أنفسنا، يكون من النادر أن نريد ذلك». «فالأفعال الحرّة استثنائية»[11]. (فالعادات تكفي لمعظم أفعالنا، مثلما تكفي الأفكار المسبقة لمعظم احكامنا اليومية).

إنّ أوّل من رفض، عمْدًا وعن وعي، بأن يواجه السمة غير المعقولة لحريّة الإرادة هو ديكارت: «إنّه من العيب علينا أن نشك فيما نشاهد داخليًا ونحن نعرف عن تجربة أنّه فينا، لأنّنا لا نفهم شيئا آخر عندما نعرف أنّه غامض بطبعه»[12]. «ذلك أنّ كلّ شيء كما من واجب كلّ واحد منّا أن يشعر به ويجربه في ذاته على أن يقتنع به عقليًا.. يظهر أنكم لا تتفطّنون ولا تلاحظون الطريقة التي يتصرف بها العقل في داخله. لا تكونوا أحرارًا، إن أردتم ذلك» (أنا التي

(8) Op. cit., p. 10.
(9) Ibid., p. 33.
(10) *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, 1963, p. 94.
(11) Ibid., p. 156, p. 98.
(12) *Principes de la philosophie*, Principe XLI, p. 115.

أؤكد)[13]. وهذا ما يدفعنا للإجابة بأنّ **الكوجيتو** الديكارتي ليس سوى «صفقة للعقل مع ذاته»، ولكن لم يخلد ببال ديكارت، ولا حتى من عارضه في فلسفته، الحديث عن **عملية** التفكير، كأمر مقبول دون حجة، مجرّد معطى للوعي. وإذن ما الذي يوفر **لأنا** أفكر فأنا موجود تفوّقه على **أريد** فإنني أتمنى - حتى لدى ديكارت الذي كان «إرادويّا»؟ فهل أنّ الذين اتخذوا التفكير كمهنة، مؤسسين تخميناتهم على تجربة الأنا المفكر، كانوا أقل اقتناعًا بالحرية أكثر منها بالحاجة؟ ويظهر أنّه لا مفرّ من مثل هذه الشكوك إن أخذنا بعين الاعتبار المجموعة الغريبة من النظريات المحتسبة والتي تجتهد، بالنسبة لبعضها، على التنكر صراحة إلى تجربة الحريّة «فينا»، أو بالنسبة لآخرين، بإضعاف الحريّة، بجعلها متوافقة مع الحاجة، بفضل لعبة المزايدات الجدلية تعتمد «المضاربة»، بقدر ما أنها لا تستطيع أن تتباهى بأيّ عمل تجريبي. وتتضح الشكوك عندما نتذكر إلى أيّ حدّ تكون كلّ نظريات الإرادة الحرّة مرتبطة بمشكل الشرّ. هكذا يبدأ القديس أوغسطينوس كتابه **حريّة الاختيار** بالسؤال: «قل لي، من فضلك، أليس الله صاحب الشرّ؟» سؤال وقع في البداية طرحه، بما فيه من تعقيد، من قبل القديس بولس (في الرسالة إلى الرومان) وتوسعت لتشمل السؤال «ما هو الشرّ؟»، باختلافات عديدة حول وجود الآلام الجسمية الناجمة عن القوّة التهديمية للطبيعة ووجود السلوك الشيطاني المتعمد من قبل الإنسان.

لقد طاردت هذه المسألة الفلاسفة، ومحاولاتهم لحلّها باءت كلّها بالفشل؛ فبصورة عامة، تجنب حججهم البساطة الصارمة للمسألة. أو أنهم يرفضون للشر واقعا حقيقيّا (باعتباره مجرّد نمط معيب للخير)، أو بالأحرى يتخلصون منه باعتباره نوعًا من الهم البصري (ويعود الخطأ إلى زلات لعقلنا الذي لا ينجح في جعل الخاص ضمن هيكلة جماعية تبرهن عليها)، والكلّ يرتكز على فرضية لم يقع أبدا مناقشتها بأنّ «الكلّ بمفرده هو لحقيقي فعلا»، مثلما يقول هيغل. ويظهر أنّ الشر، مثل الحرية، ينتمي إلى «الأشياء التي لا يعرف عنها الرجال، الأكثر علمًا والأكثر ذكاء، شيئا تقريبا»[14].

(13) *Méditations*, Réponse à l'objection à la méditation, IV, III, p. 824.
(14) Duns Scot, op. cit., p. 171.

5

الصدام بين التفكير والإرادة
تناغم الأنشطة العقلية

إن ألقينا نظرة حرّة عن تعدّد النظريات والتقاليد، الدينية أو العلمانية، يكون فعلا من الصعب أن نخلص إلى أنّ الفلاسفة يكونون بيولوجيا عاجزين على إقامة السلام مع بعض ظواهر الفكر وموقف هذا الأخير في العالم، وأن لا نرجوَ مشاهدة رجال الفكر يقيمون الإرادة بالقدر الصحيح مثلما يرتأون ذلك عندما يتعلق الأمر بالجسم. ولكن عداوة الفلاسفة إزاء الجسم معروفة، ولنا براهين على ذلك، على الأقل منذ أفلاطون. فهي ليست مدفوعة أساسا بدرجة من الدقة القليلة للتجربة الحسيّة - فهذه الأخطاء يمكن إصلاحها - أو للطابع المضطرب للمشاعر ـ فالعقل قادر على كبحها -، ولكن بطبيعة الطموحات، العنيدة في بساطتها، والحاجيات الجسمية. فالجسم، مثلما يلاحظ فعلا أفلاطون، «يريد دومًا أن نعتني به» وفي أحسن الحالات - صحة ومتعة من ناحية، وموروثًا دون مفاجأة من ناحية أخرى - يقطع بشروطه غير المتناهية مع نشاط الأنا المفكر؛ وبالرجوع ثانية إلى حكمة الكهف، يرغم الفيلسوف إلى النزول من سماء الافكار إلى كهف الحياة الدنيا. (عادة ما تُنسب هذه العداوة إلى نفور المسيحيين من الجسد. أوّلا، هذا العداء قديم جدّا؛ ويمكننا أيضا أن نؤكد بأنّ أحد المبادئ المسيحية الأساسية، المتمثل في بعث الجسد، خلافا للمناقشات السابقة حول خلود الروح، تتخذ موقفا معاكسا واضحا، لا للمعتقدات المرتبطة بالأسرار الإلهية العادية فحسب، بل وكذلك للأفكار الفلسفية الكلاسيكية العادية).

إنّ التنافس بين الأنا المفكر والإرادة، وهذا واضح، هو من نوع مختلف تماما. فقد وقع الصدام هنا بين نشاطين ذهنيين يظهر أنهما غير قادرين على التعايش. عندما نقوم بفعل اختياري، بمعنى عندما نركز الاهتمام على مشروع مستقبلي، فإننا لا نكون أقلّ بعْد عن الظواهر إلا عندما نقتفي أثر فكرة. إنّ عملية التفكير والإرادة ليستا في تناقض إلا في حدود تأثيرها على حالتنا النفسية؛ وفي الحقيقة، كلاهما يجعلان للعقل ما هو فعلا غائب، ولكن التفكير يجرف في حاضره الدائم ما كان أو على الأقل ما كان موجودا، بينما عملية الإرادة، الممتدّة نحو المستقبل، تتحرك في مناطق تكون فيه مثل هذه القناعات مجهولة. إنّ معدّاتنا النفسية - الروح المختلفة عن الفكر - مجهّزة لمواجهة ما يحدث له في هذه الجهة المجهولة من خلال الترقب، التي تتشكل أساسا من الأمل والخوف. إنّ هذين الشكلين من الأحاسيس مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، باعتبار أنّ كلّ واحد منهما عرضة لتغيير اتجاهه الواضح في الوجهة المعاكسة، ونظرا إلى أنّ التذبذبات التي تتضمنها هذه الناحية، فإنّ التقلبات تكون تقريبا آلية. إنّ أيّ أمل ينطوي في صلبه على الخوف، وكلّ خوف يُعالج بالتوجه إلى الأمل المماثل. فبسبب هذه الطبيعة المتقلبة، غير المستقرّة، المقلقة التي أدرجتهما العصور القديمة الكلاسيكية إلى الهدايا الشيطانية لصندوق باندورا.

ليس ما يفرضه الفكر في هذه الوضعية البغيضة إلى هذا الحدّ هدية وحي يتنبأ بالمستقبل، مؤكّدًا بذلك الخوف أو الأمل؛ وأكثر تهدئة من الألعاب المخادعة للكهنة - المنجمون والسحرة وأمثالهم آخرون أيضا - هي النظرية، التي لا تقلّ خداعًا، الداعية إلى إثبات أنّ كلّ ما هو موجود أو سيوجد «من الواجب أن يكون»، حسب التعبير الموفق لجيل ريل[1]. إنّ القدريّة، التي في الحقيقة «لم يدافع عنها أي فيلسوف من الدرجة الأولى أو الثانية ولم يحاول مهاجمتها»، وجدت رغم ذلك نجاحا هامّا في الفكر الشعبي عبر العصور؛ ويؤكد ريل : «لدينا جميعا أوقاتنا نؤمن فيها بالقضاء والقدر»[2]، والسبب هو أنّه

(1) انظر التحليل الشامل الذي يطرحه حول القضاء والقدر في دراسته
«It was to be», *Dilemmas*, Cambridge, 1969, pp. 15-35.
(2) Ibid., p. 28.

ما من نظرية أخرى لا تنجح بان تخدّر الحاجة للعمل، والتلميح للقيام بمشروع، والخلاصة كلّ تعبير لأريد. إنّ الفوائد الوجوديّة للقدريّة تمّ توضيحها في متاب شيشرون حول القدر الذي يظلّ المعرفة الكلاسيكية في شأنه. يذكر شيشرون المثال التالي لتوضيح فرضية «كلّ شيء مرتب مسبقًا»: «إن كان قدرك كي تُشفى من هذا ألمرض، فإنّك ستُشفى، سواء جلبت طبيبًا أم لا»[3]، وبالفعل، إنّ دعوة الطبيب من عدمه هي أيضا عملية القدر المحتوم. ممّا يجعل أنّ المناقشة يمكن «أن تتطوّر تدريجيًا إلى ما لا نهاية»[4]. ويرفض شيشرون هذه الذريعة تحت اسم «المنطق الكسول»، إذ، ظاهريًا «سيجرّنا إلى البقاء خاملين تمامًا». وتتأتى قدرته العظيمة على شدّ الانتباه «إلى أنّها لا تلغي إضافة إلى ذلك الحركات الطوعية للروح»[5]. وفي الإطار الذي يشغلنا، فإنّ فائدة هذه الفرضية ترغب في أن تنجح بالإطاحة جذريا بالمستقبل النحوي باستيعابها مع الماضي. فما سيحدث أو سيقع تقريبا «قد يحدث» إذ «كلّ ما هو موجود، فهو ضروري إن وُجد، ويوجد، أو [باستبدال ما هو ضروري لتعريفه]، فكلّ ما سيحدث، لا يمكننا تصوّره، إن وجب حدوثه، فلا يمكن أن يكون» مثلما يقول ليبنيز[6]. لقد وقع استعارة الفضيلة المطمئنة لهذه الصيغة ممّا يطلق عليه هيغل عبارة «طمأنينة الماضي»[7]، سكينة يمكن الاعتماد عليها بما أن وقع لا يمكن إلغاءه وأنّه «من الوراء لا يمكن تحقيق الإرادة»[8].

ليس المستقبل مثلما هو، ولكن المستقبل كمشروع للإرادة التي تنكر المعطى. فلدى هيغل وماركس، تأتي سلطة الرفض، المحرك الذي يدفع بالتاريخ، من أنّ الإرادة قادرة على تحيين مشروع : فالمشروع يلغي الآني

(3) *Du destin*, trad., Charles Appuhn, Paris, s.d., XIII, 30-14, 31, p. 285.
(4) Ibid., XV, 35, p. 291.
(5) Ibid., XX, 48, p. 299. وهو ما أكده كريزيب
(6) Leibniz, *Confessio Philosophi (La profession de foi du philosophe)*, trad. Yvon Belaval, Paris, 1970, p. 57.
(7) *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Jean Gibelin, Paris, 1970, «Philosophie de la nature», A: L'espace et le temps, p. 145.
(8) F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, 1971, IIe partie, p. 176.
«لا يمكن للإرادة أن تعود إلى الوراء. فالزمن لا يتأخر، ذلك هو حنقه. «ما حصل»
– هكذا تسمى الصخرة التي لا يمكن للحنق أن يحوّلها».

وكذلك الماضي، ويهدّد من هنا الحاضر الدائم للأنا المفكر. وبقدر ما إذا الفكر، المنعزل عن عالم الظواهر، يصبو للغائب - ما لم يعد موجودا أو ما لم يوجد بعد - في حضوره الذاتي، يظهر أنّ الماضي والحاضر أن يحصلا على قاسم مشترك وأن يفرّ الاثنان من تدفق الزمن. والحال، أنّ الهوّة بين بين الماضي والحاضر حيث حدّدنا الأنا المفكر، لا يردّ الفعل، إن لم يستوعب ما هو غير موجود دون تدخل العالم الخارجي، بنفس اللامبالاة لمشاريع الإرادة بالنسبة للمستقبل. إنّ المشيئة، رغم أنّها من العمل الفكري، مرتبطة بعالم المظاهر حيث من الواجب تحقيق المشروع؛ وفي تباين واضح مع العمل الفكري، لا تتحقق الإرادة بذاتها على الإطلاق، ولا تجد أبدًا غايتها في الفعل بذاته. تتحقق الإرادة دوما في ظروف خاصة ولكن، علاوة على ذلك - وهذا من الأهمية القصوى - تتمتع مسبقا بهدف حدّدته، وهي لحظة حيث الرغبة في شيء تتحوّل إلى القيام بشيء ما. وبمعنى آخر، يكون الأنا المفكر عادة غارقا في نفاذ الصبر، في الإثارة، في القلق، لا لأنّ الروح تردّ الفعل في المستقبل بسبب الخوف والأمل فحسب، بل وكذلك لأنّ مشروع الإرادة يؤدي إلى «أنا أريد» غير المضمون بالمرّة. لا تهدأ الإثارة التي تزعج الإرادة إلا «بأنا أريد» وأفعل وهي عملية تعليق بنشاطها الخاص، واسترخاء لهيمنتها على العقل.

والخلاصة، تريد الإرادة دوما أن تفعل شيئا، وبالتالي تحتقر ضمنيّا الفكر الخالص، وجميع نشاطه مكيّف «بعدم القيام بشيء». سنرى، عندما نستعرض تاريخ الإرادة، أنّه ما من لاهوتي أو فيلسوف أثنى على «وداعة» تجارب الأنا الإرادي مثلما تعوّد الفلاسفة القيام به بالنسبة للأنا المفكر. (هنالك استثناءان هامين: دانز سكوطس ونيتشه اللذان يعتبران في الإرادة نوعا من السلطة (هي قدرة لشيء آخر قد تكون إرادة للفرحة)؛ يبتهج الأنا المفكر بذاته بقدر ما «أنا أريد» يتوقع «أنا أريد»؛ إنّ «الأنا أريد» و«الأنا أقدر» يختطفان الإرادة[9].

وفي هذا الصدد - واسمحوا لي أن أدعو هذا «بالتعاون» بين الأنشطة الفكرية - فإنّ السلطة التي تمكن الإرادة من جعل الحاضر غير متحقق هو

---

(9) انظر الفصل الثالث

العكس المطلق للذكرى. فالذكرى لها صلات طبيعية مع الفكر؛ فكلّ فكرة، مثلما قلت سالفا، هي فكرة مستدركة. تولد الأفكار وتأخذ مجراها الطبيعي، بصفة آلية، انطلاقا من الذكرى، دون انقطاع. لذلك، أصبحت **الذاكرة** لدى أفلاطون فرضية معقولة لتفسير ما في الإنسان من قدرة على التعلم، ولذلك أمكن للأوغسطينوس، في جميع الاحتمالات، أن يستوعب الفكر و**الذاكرة**. ويمكن للذكرى أن تلحق بالروح الندم على الماضي، ولكن هذا الحنين، حتى وإن احتوى على الحزن والأسى، لا يزعج صفاء العقل، إذ تخصّ الأشياء الخارجة عن نطاق قدرتنا لتغييرها. وعلى عكس ذلك، فإنّ الأنا أريد، المتجه إلى الأمام ولا نحو الوراء ترتبط بأشياء في حوزتنا، ولكن لا تتحقق بيقين. إنّ الضغط الناتج عن ذلك، خلافا للإثارة المحفزة للغاية المصاحبة، بالمناسبة، لحلّ المشاكل، تُغرق الروح في نوع من الاضطراب القريب بسهولة من الضوضاء، وهي خليط من الخوف والأمل الذي يصير مقرفًا عندما نكتشف، حسب صيغة أوغسطينوس، أنّ الإرادة والقدرة على تحقيقها، هما أمران مختلفان. لا يمكن للضغط أن يتحرّر إلا في العمل، أي بالتخلي التام عن النشاط الفكري؛ والانتقال من الإرادة إلى التفكير لا يسبب أبدا إلا شللا مؤقتا للإرادة، كذلك الأمر الذي نشعر به مسلك التفكير إلى الإرادة، عن طريق الأنا المفكر، باعتباره شللاً مؤقتًا للنشاط الفكري.

ومن حيث التزويق الفكري - بمعنى الطريقة التي يؤثر فيها الفكر على الروح ويحدّد **امزجتها**، مع ازدراء للأحداث الخارجية، صانعا لنوع من حياة الفكر - فإنّ الاستعداد المتغلب للأنا المفكر هو الصفاء، وحقيقة التذوّق بصفة عاديّة لنشاط لم يهزم على الإطلاق صلابة المادة. وبقدر ما أنّ هذا النشاط يمسّ عن قرب الذاكرة، فهو يسعى أن يصطبغ بالحزن - وهو مزاج يخص، حسب كانط وأرسطو، الفيلسوف. تتميّز الإرادة أحيانا **بالتوتر** الذي يقضي «على راحة العقل التي يبتغيها الفيلسوف»[10]، «راحة البال» لليبنيز، الذي يجدها في الأفكار مبيّنا بأننا نعيش «في أحسن الأحوال». وبهذا، لم يبق للإرادة إلا «أن تريد ما لا تريد»، نظرًا إلى أنّ كلّ عمل مرغوب فيه لا يمكن إلا أن يؤذي

(10) *Confession philosophique*, p. 93.

«التناسق الكوني» للعالم، حيث «كلّ ما هو موجود، إن اعتبرنا مجموع الأشياء، هو الأفضل»[11].

وهكذا يرى ليبنيز، الرائع الوفاء مع ذاته، بأنّ خطيئة يهوذا ليست في خيانة المسيح، ولكن في انتحاره : فبالحكم على نفسه، يدين ضمنيّا كلّ الخليقة؛ فبكره الذات، يكره الخالق[12]. ونجد نفس الفكرة، في شكل أكثر حدّة، في المقترحات المُدانة للمحامي ايكهارت : «إن اقترف إنسان ألف خطيئة قاتلة، والعقل على صواب، فلا يمكن له أن لا يريد عدم اقترفها»[13]. يمكننا ان نتصوّر بأنّ هذا الرفض الغريب للتوبة، لدى مفكرين مسيحيين، هو بدافع مثل المحامي ايكهارت، بعقيدة مفرطة، تتطلب بأنّ المخطئ، على طريقة المسيح، يصفح عن نفسه، مثلما طالب غيره القيام به، «سبع مرّات في اليوم»؛ فعدم القيام به قد يؤكد أنّه كان من المستحسن - ليس بالنسبة إليه فحسب، بل كذلك لكلّ الخليقة - عدم مشاهدة النهار («حيث يربطون مجلخة إلى عنقه ويلقون به في اليمّ»). أمّا بالنسبة لليبنيز، فيمكن أن نلاحظ لديه أرقى انتصار للأنا المفكر، تسببت فيه المحاولات اليائسة لهذا الأخير الذي يريد [البقاء] إلى الوراء، إذ أنها كانت مُتوجة بالنجاح لا يمكنها إلا أن تؤدي إلى إبادة كلّ ما هو موجود.

(11) Ibid., p. 103.
(12) Ibid., pp. 42, 44, 76, 92, 98, 100.
(13) Cité par Walter Lehman dans son Introduction à une anthologie d'œuvres allemandes, *Meister Ekhart*, G1919, proposition 15, p. 16.

6

حلّ هيغل
فلسفة التاريخ

لم يصف أيّ فيلسوف الأنا الإرادي، بينما يصطدم بالأنا المفكر بكثير من التعاطف، وأكثر عمق ودويّ للتاريخ الفكري من هيغل. فكلّ القضية معقدة نوعًا ما، ليس بسبب المصطلح المقتصر على فئة معيّنة والذاتية لهيغل فحسب، بل لأنّه يستعرض جميع القضية في تخميناته حول الزمن، وليس في المقاطع المقتضبة جدًا، لكنها لا تخلو من أهمية - لـ**فينومولوجية العقل**، و**مبادئ فلسفة القانون**، و**موسوعة العلوم الفلسفية** و**فلسفة التاريخ** -. وتعالج مباشرة الإرادة. قام ألكسندر كويري بجمع هذه المقاطع والتعليق عليها في كتاب غير معروف، ولكنه هامّ (وقع نشره تحت عنوان مضلل **هيغل في إيينا**)[1]، وخصصه لنصوص هيغل الأساسية حول الزمن - منذ **أصول المنطق والفلسفة الأولية للعقل** في المنطلق إلى **فينومولوجية العقل**، و**موسوعة العلوم السياسية** والمخطوطات المتعلقة بـ**تاريخ الفلسفة**. استعملت ترجمة وتحاليل كويري كأسس ومادة لتأويل بارز أقرّه ألكسندر كوجيفي لـ**فينومولوجية العقل**[2]. ففي المقاطع الموالية سأستعمل بوفاء حجج كويري.

إنّ أطروحته الأساسية هي أنّ «أهمّ طرافة» لهيغل تتمثل في «أنّه ظلّ وفيّا لنظريته حول أسبقية المستقبل عن الماضي»[3]. ليس في هذا غرابة إن لم يتعلق

(1) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.
(2) *Introduction to the Reading of Hegel*, éd. Allan Bloom, New York, 1969, p. 134.
(3) «Hegel à Iéna», p. 169.

الأمر بهيغل. فما الذي يمنع مفكرًا من القرن التاسع عشر، متقاسما الإيمان بالتطوّر مع أسلافه للقرنين السابع عشر والثامن عشر، وكذلك إيمان معاصريه، من أن يستنتج هو أيضا النتيجة المطلوبة وأن ينسب للمستقبل الصدارة عن الماضي. وبعد كلّ شيء، يقول هيغل نفسه بأنّ «كلّ فرد ابن عصره وبالتالي فإنّ الفلسفة تمثل عصرها في الفكر». ولكنه يضيف، في نفس الإطار بأنّ «عمل الفلسفة يتمثل في فهم ما هو موجود [إذ] أنّ ما هو فعلا منطقي هو حقيقي وأنّ الحقيقي منطقي»، أو «أنّ ما يفكر فيه موجود، وأنّ الموجود لا يوجد إلا إذا ما كان مفكرًا فيه»[4]. وعلى هذه الأسس ترتكز المساهمة الهامة والمتميزة لهيغل في الفلسفة. ذلك لأنّه، قبل كلّ شيء، أوّل مفكر تصوّر فلسفة للتاريخ، بمعنى للماضي : المُعاد جمعه بنظرة موجّهة لما هو خلف الأنا المفكر المتذكر، وهذه النظرة المبطنة، تصير جزءًا متمّما للفكر بفضل «جهد المفهوم»، وبهذه العملية الاستبطانية، يتوصل إلى «التوفيق» بين الفكر والعالم. هل يعرف الأنا المفكر أبدا انتصارًا عظيما مثل الذي يبديه هذا السيناريو ؟ فبالوقوف في انزواء عن عالم المظاهر، ليس للأنا المفكر إلا تسديد ثمن «الذهول» واستلاب العالم. فحسب هيغل يمكن للفكر، بفعل قوّة التفكير، أن يستوعب - وبالأحرى أن يمتص - لا كلّ الظواهر، وهذا واضح، ولكن جميع ما تشمل عليه من دلالة، تاركا جانبا، كعرضي ودون علاقة، كلّ ما هو غير مستوعب، دون أن يتأثر مجرى التاريخ أو تسلسل الفكر الاستطرادي.

غير أنّ صدارة الماضي تختفي تماما - وقد لاحظ ذلك كويري - عندما يحلل هيغل الزمن، معتبرا إياه، قبل كلّ شيء، «زمنًا إنسانيّا»، يتفطن الإنسان إلى زخمه دون ان يعير له، إن صحّ القول، اهتمامًا، في شكل حركة خالصة، إلى أن شرع يفكر في دلالة الأحداث الخارجية. واتضح عندئذ بأن اتجهت فطنة الفكر قبل أيّ شيء نحو المستقبل، بمعنى نحو الزمن المتجه نحونا (مثلما تشير إليه، حسب ما قلنا الكلمة الألمانية **زوكونفت** Zukunft المشتقة من زو كومان، مثلها مثل ما هو في اللغة الفرنسية المستقبل ممّا سيأتي)، وينكر هذا المستقبل

(4) *Philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, trad. Robert Derathe, Paris, 1975, p. 55.

المتوقع «الحاضر المستديم» للفكر إلى درجة أنّه يتحوّل مسبقا إلى «ليس». وفي هذا الإطار، فإنّ الُعد المهيمن للزمن هو المستقبل الذي له الأولوية على الحاضر. «يجد الزمن حقيقته في الماضي، بما أنّ الماضي هو الذي سيتحقق وسينجز الكائن. ولكن الكائن، المتمم والمتحقق، ينتمي كما هو إلى الماضي»[5]. هذا الاسقاط للتسلسل العادي للزمن - ماض، وحاضر ومستقبل - سببه رفض الإنسان مواجهة حاضره : «فهو يقول لا لآنه» ويخلق بذلك مستقبله الخاص[6]. لا يتحدّث هيغل نفسه عن الإرادة في هذا الإطار، كذلك كويري، ولكن يظهر واضحا أنّ الملكة التي تدفع بالفكر إلى النفي ليست التفكير، ولكن الرغبة، وأنّ الوصف الذي يوفره هيغل للزمن، كتجربة إنسانية، يرتبط بالتسلسل الزمني المتأقلم من أنا الإرادي.

متأقلم، عندما يضع الأنا الإرادي مشاريعه، فيعيش فعلا في المستقبل. وحسب القولة الشهيرة لهيغل، بأنّ العقل الذي «لا يقاوم فيه الحاضر [الآني] المستقبل» ليس في أيّ حال من الحالات العناد الذي يتبع فيه كلّ يوم بالغد (ذلك أنّ هذا الغد، إن لم يكن مدفوعًا وتحت هيمنة الإرادة، يمكن أيضا أن يكون مجرّد تكرار لما وقع من قبل - مثلما هو الشأن أحيانا)؛ فاليوم مهدّد، في جوهره بالذات، وليس بتدخل الفكر الذي ينكره، وعن طريق الإرادة، يكون الذي ما زال غائبا، وذلك بمسح الحاضر ذهنيّا، أو بالأحرى اعتباره كبرهة من الزمن سريعة الزوال جوهرها أن لا تكون. «الآني خاوٍ... يتحقق في المستقبل. والمستقبل حقيقته»[7]. وفي منظور الأنا الإرادي، «يستمدّ المستقبل - ما **سيكون** - كيانه الآني الموجود، وبالقيام به فإنّه ينكره ويعوّضه، نافيا بذلك ذاته. وفي نفس الوقت، بنفي ذاته - كمستقبل - يصير المستقبل آنيّا موجودًا»[8].

وبقدر ما يمتزج الأنا مع الأنا الإرادي - وسنرى أنّ هذا النوع من التمازج يسلط عليه الضوء من بعض الاستباقيين الذين يعتبرون أصل **المبدأ الشخصي** في

---

(5) Ibid., p. 169, note.
(6) Ibid., p. 172.
(7) *Jenenser Logik*, p. 204.
(8) Koyré, op. cit., p. 169, cite Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, éd. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, p. 10 et suiv.

ملكة الإرادة - يوجد «في التحول المستمر لمستقبله إلى الآني، ويتوقف ذات يوم أن يكون حيث لم يعد هنالك مستقبل وما من شيء قادم»[9]. ومن زاوية الإرادة، تتمثل الشيخوخة في ملاحظة تقلص البعد المستقبلي، وموت الإنسان لا يعني فقط زوال عالم الظواهر أكثر من الخسارة النهائية للمستقبل. غير أنّ هذه الخسارة تتزامن مع أقصى تحقيق لحياة الفرد، الذي، في النهاية، ينفتح، بعد أن تجنب التقلبات المستمرّة للزمن والشك من مستقبله، على «سكينة الماضي»، وبذلك، على التأمل، والتفحص بنظرة متجهة إلى الوراء للانا المفكر في بحثه عن دلالة. وهذا يعني أنّه، من وجهة نظر الأنا المفكر، تمثل الشيخوخة، بالنسبة لهيدغر، زمن التأمّل أو، حسب صيغة سوفوكليس، زمن «السلام والصراحة التامة[10]» - التحرّر من عبودية رغبات الجسم، ولكن من الرغبة النهمة أيضا التي يلحقها الفكر بالروح، هذه الرغبة للإرادة المسماة «طموح».

وبمعنى آخر، يبتدأ الماضي باختفاء المستقبل، وفي هذا الهدوء، يتضح الأنا المفكر. ولكن لا يحدث هذا إلا عندما يبلغ كلّ شيء غايته، عندما يكون المصير، الذي يتحرك الكائن في مسارة وينمو، متوقفا. ذلك «لأنّ الحيرة أصل الكائن[11]»، فهي ثمن الحياة، مثلها مثل الموت، أو بالأحرى توقع الموت هو ثمن السكينة. ولا تأتي حيرة الأحياء من تأمّل نظام الكون أو التاريخ، فذلك ليس سوى نتيجة الحركة الخارجية - التنقل المستمرّ للأشياء الطبيعية أو في حالات اليسر والعسر دون هوادة للمصير البشري، فهي تنشأ وتقع في حماية فكر الإنسان. وهي التي ستكون مستقبلا في التفكير الوجودي، الفكر التي يقوم العقل بإنتاجها بنفسه، وتبرز لدى هيغل في شكل بناء ذاتي للزمن»[12] : فالإنسان ليس بفانٍ، بل هو الزمن.

فدونه، ربّما تكون الحركة والتنقل موجودين، ولكن قد لا يكون هنالك زمن. كما قد لا يكون هنالك أيضا إن لم يكن العقل البشري متسلحًا إلا للتفكير، والتخمين حول المعطى، حول ما هو كذلك ولا يقدر أن يكون غير

---

(9) Ibid., p. 162.
(10) Platon, *La République*, trad. Auguste Dies, Paris, 1932, 329 b-c.
(11) Koyré, op. cit., p. 153.
(12) Ibid., p. 160.

ذلك؛ ففي هذه الحالة، قد يعيش البشر ذهنيّا في الحاضر الأزلي. وقد لا يعرفون زمنًا ليسوا هم فيه، وأنّه سيأتي حيث لا يكونون، أو بالأحرى قد لا يفهمون ما معنى الوجود. (ذلك لأنّ هيغل اعتبر أنّ العقل البشري ينتج الزمن الذي يولّد تماثلا آخر، أكثر وضوحا، لمنطق التاريخ، تماثل يمثل، حسب ما أشار إليه ليون برانشفيك منذ مدّة «أحد الأعمدة الأساسية للمنظومة»[13].)

ولكن بالنسبة لهيغل لا يقع انتاج الزمن إلا بواسطة الإرادة، عضوه المستقبلي، والمستقبل، من هذه الزاوية، هو أيضا مصدر الماضي، بقدر ما أنّ هذا الأخير ينشأ ذهنيّا عن طريق الحدس، في العقل، من خلال مستقبل ثان، حينما يصير قد أكون المباشر ربّما كنت. وحسب هذا التصوّر، فإنّ الماضي هو نتاج المستقبل، وأنّ الفكر، الذي يتأمل الماضي هو نتيجة الإرادة. ذلك أنّ الإرادة، في نهاية المطاف، تعرف مسبقا، أنّ مشاريع الإرادة تكون في النهاية في ازعاج في الموت؛ هي [المشاريع] أيضا يتكون ذات يوم. (قد يكون جديرًا بالاهتمام الإشارة إلى أنّ هيدغر يؤكد أيضا «بأنّ الماضي، ما كان له، في حدّ ما، المستقبل كأصل»[14].

وحسب هيغل، لا يتميز الإنسان عن بقية الأنواع الحيوانية بميزته **الحيوان** العاقل، ولكن لأنّه الكائن الحيّ الوحيد العارف بموته. فعند هذا الحدّ من حدس الأنا الإرادي يستوي الأنا المفكر. وفي علم الغيب بالموت، يتبنى مشروع الإرادة مظهر الماضي المتوقع مسبقا ويستطيع، بهذا الشكل، أن يصبح محلّ تفكير؛ ففي هذا الإطار يعتبر هيغل بأنّه «ليس الفكر الذي يجهل الموت، بل هو الذي يهيمن عليها ويحملها في ذاته التي تمثل الفكر المتغيّر»[15]. إن استعملنا مصطلحات كويري : عندما يجد الفكر نفسه في نهاية مطافه «تتوقف الحركة المتواصلة لجدلية الزمن و«يتحقق» الزمن؛ فهذا الزمن «المنجز» يصير بطبعه كليّا في الماضي»[16]، وهذا يعني بأنّ «المستقبل فقد نفوذه عليه» وأنّ عندئذ مستعدّ للحاضر المستديم للأنا المفكر. ويتضح أيضا أنّ «المستقبل – ما

(13) Koyré, La terminologie hégélienne, in op. cit., p. 195.
(14) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, nº 65, p. 326.
(15) Koyré, op. cit., p. 172, citant *La phénoménologie de l'esprit*.
(16) Ibid., p. 169, citant *Jenenser Realphilosophie*.

سيحدث - يستمدّ كيانه من الآني». ولكن، لا يكون **الوقوف الآن**، لدى هيغل وقتيّا؛ بل هو **الآن خلود**، مثلما يكون أيضا الخلود بالنسبة إليه جوهر الزمن، «الصورة الأفلاطونية للأزل»، باعتباره «حركة ابدية للفكر»[17]. فالزمن في حدّ ذاته خالد في «وحدة الحاضر، والمستقبل والماضي»[18].

وللتوضيح أكثر من الإدراك : إن توجد **حياة** للفكر، فهي بسبب امتلاك العقل لعضو مستقبلي يبرز «بالقلق»؛ وإن وُجدت حياة **للفكر**، فإننا مدينون بذلك للموت الذي، بحكم الاستشعار به كنهاية حتمية، تعيق الإرادة وتحوّل المستقبل إلى ماض مبكر، ومشاريع الإرادة إلى أشياء فكرية، وترقب الروح إلى ذكرى مسبقة. وبهذا التلخيص والتبسيط التام، تبدو إلى درجة عالية نظرية هيغل عصرية، فأهمية المستقبل في تأملاته حول الزمن هي في تناسق عميق مع الإيمان العقائدي للعصر في خصوص التطوّر، ويظهر أنّ تحوّله من التفكير إلى الإرادي، مع العودة إلى التفكير، هو الحلّ المناسب جدّا للمشكل الذي تطرحه الفلسفة الحديثة لإقامة سلام مع التراث حسب المصطلحات المقبولة لعصره، ممّا يجعلنا نميل إلى اعتبار البناء الهيغيلي مساهمة حقيقية لمشكل الأنا الإرادي، وأن لا نفكر فيه أبدا. غير أنّه لهيغل، في تأملاته حول الزمن، سلف غريب الذي ربما لم يكن له غريب أن يكون مفهوم التطوّر اقل أهمية من اكتشاف القانون الذي يسير الأحداث التاريخية.

يتعلق الأمر بأفلوطين. فهو أيضا يعتبر أنّ الفكر البشري، الروح، هي أصل الزمن. فالزمن ينشأ عن طبيعة الروح التي «تعجّ جراكا»، (عبارة تشير إلى «فيما أتدخل»)؛ بتعطش الروح إلى الخلود في المستقبل، «تختار الجهة التي تبحث عمّا هو أحسن من وضعها الحالي»، وبالتالي، «تتجه نحو مستقبل متجدّد على الدّوام، وضعية ليست مشابهة لوضعها السابق ولكنها مختلفة ومتغيرة دون هوادة. وبعد أن يتهاديا نوعًا ما، يحصلان على الزمن، وهو صورة للخلود». بذلك «يكون الزمن حياة الروح؛ بما أنّ «الروح بانفصالها تحتلّ الزمن»، وتنتج الروح «أعمالها الواحدة تلو الأخرى، في تسلسل دائم الاختلاف»، في شكل «فكرة

(17) Ibid., p. 173, «Hegel à Iéna».
(18) Ibid., p. 170, citant *Jenenser Realphilosophie*.

استطرادية» تتماشى طابعها الاستطرادي و«الحركة تتحوّل فيها الروح من وضع حياتي إلى وضع آخر من الحياة»؛ فالزمن إذن «لا يصطحب الروح... ولكن يظهر فيها ويكون معها موحّدًا»[19]. وبمعنى آخر، بالنسبة لأفلوطين وهيغل أيضا، ينشأ الزمن من الحيرة الفطرية للفكر، ومن اختراقه للمستقبل، ومن مشاريعه، بحكم أنّه ينكر «الوضع الحالي». وفي كلتا الحالتين، فإنّ الإنجاز الحقيقي للزمن هو الخلود، أو بعبارات علمانية، على المستوى الوجودي، التحول من فكر الإرادة إلى التفكير.

ومهما يكن من أمر، هنالك العديد من الفقرات لدى هيغل تبيّن أنّ فلسفته لم يستوحها كثيرا من أعمال سابقيه، وليست ردّ فعل لآرائهم، وتمثل بدرجة اقلّ محاولة «لحلّ» المشاكل الميتافيزيقية، وهي أيضا ليست باختصار لكتب مثل الأنظمة التي وضعها كلّ فلاسفة ما بعد الكلاسيكية، كلّ من سبقه مثل كلّ من أتى بعده. ففي وقت غير بعيد، اعترفنا أحيانا بهذه الخاصية[20]. إنّ هيغل، الذي بوضعه التاريخ مشفوعا بالفلسفة المناسبة لتاريخ الأحداث، للسياسة - وهو أمر مجهول كليّا من قبله - هو الذي قطع فعلا مع التراث، إذ كان أوّل مفكر عظيم تناول التاريخ بجدّية، بمعنى محاولة تقصي ما ينطوي عليه من حقيقة.

إنّ مملكة الشؤون البشرية، حيث أنّ الموجود هنا هو من صنع الإنسان، أو البشر، لم يقع ملاحظتها بهذه الطريق من طرف فيلسوف. وكان هذا التغيير نتيجة حدث - الثورة الفرنسية. «يقولون أنّ الثورة الفرنسية وليدة الفلسفة» ولكن «الحقيقة لكي تصير حيّة في العالم الحقيقي» تتمثل في أنّ الإنسان تجرأ، لأوّل مرّة، «أن تكون رأسه على العقب، بمعنى يستند إلى فكرة ويقيم اعتمادا عليها واقعًا... فمنذ أن وُجدت الشمس في السماء وأنّ الكواكب تدور حولها، لم نلاحظ إنسانا رأسه على العقب... ذلك هو إذن بزوغ الشمس الرائع. فكلّ

(19) *Ennéades*, III, 7, 11, trad. E. Bréhier, Paris, 1963, «De l'éternité et du temps», pp. 142-143.

(20) Michel Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschlussan Hegel*, Beiheft 6 de *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Voir aussi Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vol. (1920), Aalen, 1962; Joachim Ritter, *Hegel und die franzRevolution*, Frankfurt am Main, 1965; Manfred Riedel, *Theorie und Praxis iù Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

الكائنات المفكرة احتفلت بهذا العصر... فقد أرعب حماس الفكر العالم، وكأنّما في هذه اللحظة فقط توصلنا إلى مصالحة حقيقية بين المقدّس والعالم»[21]. ما كان أشار إليه هذا الحدث كان يساوي كرامة جديدة للإنسان؛ «فبفضل انتشار أفكار أظهرت كيف يجب لشيء ما أن يكون، اختفى خمول الأشخاص القانعين، المستعدّين أزليًا قبول الأشياء كما هي»[22].

لم يغفل هيغل أبدا هذه التجربة المبكرة. ففي 1829-1830، لا زال يقول لطلبته : «تجد الفلسفة مكانها في هذه العصور للتحوّلات السياسية؛ إنّه الوقت الذي تسبق فيه الفكرة وتُصاغ فيه الحقيقة. إذ عندما لا يوفر شكل من الفكر الرضا، فإنّ الفلسفة تشير إليه بوضوح لفهم الاستياء»[23]. وخلاصة ذلك، فإنّه يخالف بوضوح تقريبا الجملة الشهيرة حول طير مينيرفا في مقدّمته لكتاب فلسفة القانون. إنّ «بزوغ الشمس البديع» في شبابه سيلهم ويهيكل جميع كتاباته حتى النهاية. فقد وقع خلال الثورة الفرنسية تحيين مبادئ وأفكار؛ ووقعت مصالحة بين «المقدس» الذي يتردّد عليه الإنسان، وهو يفكر، و«العالم»، أي شؤون البشر.

إنّ هذه المصالحة هي محور المنظومة الهيغيلية. لو أنّه في الإمكان تصوّر التاريخ الكوني - وليس تاريخ أحقاب وأمم معينة - كتعاقب فريد لأحداث تكون خاتمها هي الفترة التي تكون فيها «الإمبراطورية الروحية الموجودة... التي تمنح الوجود» مجسمة «في حياة العالم»[24]، قد يصير المسار التاريخي في رحمة الصدفة، ولا يمكن لمملكة الشؤون البشرية ان تبقى خاوية من دلالة. فقد أظهرت الثورة الفرنسية «الحقيقة كما تكون نابضة في العالم الحقيقي»[25]. يمكن الآن أن نعتبر بحقّ كلّ لحظة من تسلسلها التاريخي كأمر «يجب أن يحدث»، وتمكين الفلسفة مهمّة «فهم ما هو موجود» ابتداء من «النبع الخفي» أو «مبدأ

---

(21) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Jean Gibelin, Paris, 1970, pp. 339-340.
(22) *Correspondance*, t. I, Paris, 1953, trad. Jean Carrère, lettre à Schelling datée du 16 avril 1795.
(23) Theunissen, op.cit.
(24) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 337.
(25) Ibid., p. 339.

الوضع الناشئ... في صلب الزمن» وذلك إلى «حاضرها الآني، الاستثنائي»[26]. يضع هيغل هذه «الإمبراطورية الروحية» في مقام «إمبراطورية الإرادة»[27]، لأنّ إرادات البشر ضرورية حتى تتحقق المملكة الروحية، ولهذا السبب يؤكد بأنّ «حريّة الإرادة كما هي [يعني الحرية التي تريدها فعلا الإرادة] هي قانون مطلق... وهي أيضا ما يجعل الإنسان إنسانا، وإذن المبدأ الأساسي للفكر»[28]. ومهما يكن من أمر، فإنّ الضمان الوحيد - إن كان هنالك ضمان - هو الهدف النهائي الذي يتحرك فيه روح العالم يجب أن تكون الحريّة وهي ضمنيّا في الحرية التي هي بدورها الإرادة.

«فالفكرة الوحيدة التي توفرها الفلسفة هي هذه الفكرة البسيطة وهو أنّ العقل يسيّر العالم»[29]، وبما أنّه بالنسبة لهيغل «لا تهتمّ الفلسفة، باعتبارها تنشغل بالحقيقي، إلا بالحاضر الأزلي. فبالنسبة إليها ما من شيء من الماضي وقع خسرانه، لأنّ الفكرة حاضرة، الفكر الخالد، بمعنى أنّه لم يمض وأنّه لم يعد بعد غير موجود، لكننه الآني أساسا»[30]، فيجب إذن تلطيف الصراع بين الأنا المفكر والأنا الإرادي. عليها أن توحّد التأملات حول الزمن الخاص بآفاق الإرادة، إرادة تتمحور حول المستقبل، والتفكير وآفاقه لحاضر دائم.

لم تكن المحاولة مشفوعة بالنجاح. ومثلما يؤكد كويري في الجمل الأخيرة من تأليفه يقسم المفهوم الهيغيلي «للمنظومة» مع الأحقية التي يمنحها هيغل للمستقبل. يتطلب هذا الأخير ان لا يكون للزمن نهاية ما إن كان هنالك بشر على الأرض، بينما الفلسفة بالمعنى الهيغيلي - بومة مينيرفا التي تحلق عند الغروب - تستوجب وقفة للزمن الحقيقي، وليس وضعه المعلق كلما تحرّك الأنا المفكر. وبمعنى آخر، لا يمكن لفلسفة هيغل أن تدّعي الحقيقة الموضوعية شريطة أن التاريخ فعلا نهايته، أن لا يصبح للبشرية مستقبل، وأن يحدث أمر يجلب شيئا جديدًا. ويضيف كويري : «قد يكون هيغل اعتقد ذلك. وقد يكون

(26) Ibid., p. 22.
(27) Ibid., p. 337.
(28) Ibid., p. 337.
(29) Ibid., p. 22.
(30) Ibid., p. 66.

أيضا أنّه لاحظ هنا لا فحسب الحالة الأساسية للمنظومة... بل وكذلك أن يكون الظرف الأساسي قد تحقق.. ولذلك فعلا يستطيع - كان قادرًا - تحقيقه»[31]. (كان كوجيفي فعلا مقتنعا بذلك، إذ، بالنسبة إليه، تمثل المنظومة الهيغيلية الحقيقة الفريدة والوحيدة وبالتالي النهاية القصوى للفلسفة وللتاريخ أيضاً).

يظهر لي أنّ الفشل النهائي لهيغل في التوفيق بين هذين النشاطين الفكريين، التفكير والإرادة، مفاهيم الزمن المتضادة لهما، بريء، ولكن من اللازم عليه أن لا يشاطر هذا الرأي : فالفكر الجدلي هو فعلاً «وحدة الفكر والزمن»[32]؛ فهو لا يبحث في الكائن، ولكن في **الصيرورة**، ولا يكون موضوع العقل المفكر هو الكائن ولكن «الصيرورة، موضوع الحدس»[33]. إنّ الحركة الوحيدة الجديرة بالملاحظة عن طريق الحدس هي الدائرة التي تلتف في دورة تنغلق على نفسها مفترضة بدايتها وتصله فقط في النهاية. إنّ هذا المفهوم للزمن الدائري هو، كما شاهدناه، في تناغم تام مع الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية، بينما تتطلب فلسفة ما بعد الكلاسيكية، بعد أن اكتشفنا بأنّ الإرادة هي أهمّ حافز عقلي للعمل، تتطلب وقتا مستقيما دونه يكون التطوّر غير وارد. وجد هيغل حلّا للمشكل، بمعنى كيف يمكن تغيير الدوائر إلى خطّ متطوّر، بافتراض أنّ يوجد شيء عبر أعضاء النوع البشري وقع اختياره فرديًا، وأنّ هذا الشيء، المسمى بشرية، هو فعلا نوع من الأشخاص المُعمّد «بفكر العالم»، وهو حضور مجسم في البشرية، مثل فكر الإنسان مجسم في الجسد، وليس مجرد كائن فكري في نظره. إنّ «فكر العالم» هذا، الذي يتبنى الجسم البشري، مختلف في ذلك عن الاشخاص والأمم الاستثنائية، يواصل حركته المستقيمة، المتأصلة في تسلسل الأجيال. ويكوّن كلّ جيل جديد «العصر الجديد، والعالم الجديد... وعلى الفكر أن يبتدأ من جديد... **إنّه لا محالة الدرجة المرتفعة التي يشرع بها**»، لأنّه، إنساني وموهوب بتجميع الذكريات، «يحافظ على التجربة [الماضية]»[34].

إنّ حركة مثل هذا النوع، حيث مفاهيم الزمن الملتف والزمن في خط

---

(31) Koyré, op. cit., p. 173.
(32) *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, trad. Jean Hyppolite, Paris, 1941, p. 307.
(33) Koyré, op. cit., p. 150.
(34) *Phénoménologie de l'esprit*,. II, p. 306, p. 312.

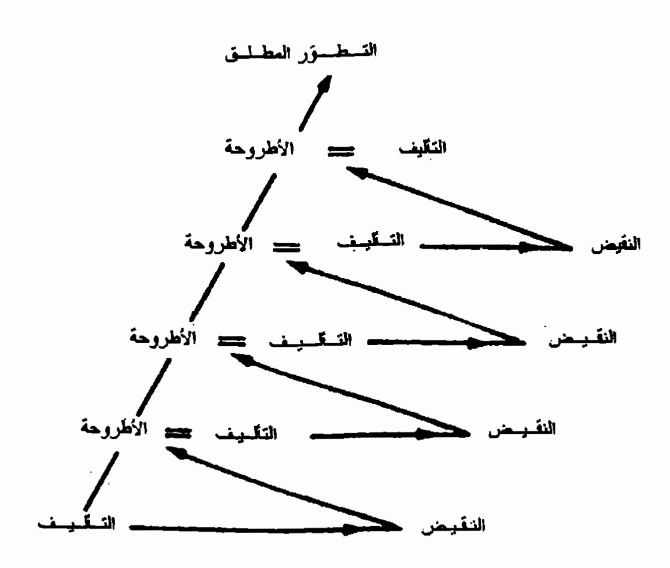
مستقيم ينسجمان أو يتحدان مشكلَيْن لولبًا، لا يستقران لا في تجربة الأنا المفكر ولا في تجربة الأنا الإرادي؛ إنّه الحركة خارج تجربة فكر العالم التي تمثل **روح العالم** لهيغل : «إنّ مملكة الأفكار التي تشكلت بالكائن هنا تمثل ميراثا يتغيّر الفكر فيه بآخر كلّ واحد أخذ من سابقه مملكة العالم الروحي»(35). وممّا لا شك فيه، لدينا هنا حلّ شديد الابتكار لمشكل تطرحه الإرادة في توفق مع الفكر الخالص - فتجربة الأنا المفكر لحاضر دائم والإصرار الذي يبديه الأنا الإرادي بوضع المستقبل في الصدارة. بمعنى آخر، ليس الأمر سوى فرضية.

أضف إلى ذلك، لا يصير معقولا إلا إذا ما طرحنا وجود فكر واحد للعالم، يتحكم في الإرادات البشرية المتعدّدة، دافعا بها نحو «دلالة» برزت من حاجة العقل، بمعنى، نفسانيّا، من الرغبة الإنسانية فعلا للعيش في عالم خير مثلما يجب أن يكون. ونجد حلّا مماثلا لدى هايدغر الذي يظهر الكثير من البصيرة بالنسبة لطبيعة ما يريد، والتي ينتشر فيها بوضوح غياب التعاطف إزاء هذه الملكة، وتمثل الانقلاب الحقيقي للفترة المتأخرة : ليس سوى «إرادة الإرادة تتأصل بفضل الإرادة البشرية»، ولكن «الإنسان مرغوب فيه بإرادة الإرادة، دون أن يعرف الكائن ذاته بهذا الفعل الإرادي»(36).

تظهر بعض الملاحظات التقنية المتصدّرة التجديد الهيغيلي للعشريات الأخيرة، حيث لعب مفكرون أكفاء دورًا. إنّ براعة الحركة الجدلية بأقطاب ثلاثة - من الأطروحة إلى نفيها وصولا إلى التأليفي - جديرة بالاهتمام عندما نطبقها على المفهوم الحديث للتطوّر. ورغم أنّ هيغل اعتقد دون شكّ في توقف الزمن، وفي نهاية التاريخ التي تسمح للفكر فهما حدسيا وتصوّرا للدورة الزمنية التامة **لما سيصير**، فيظهر أنّ هذه الحركة الجدلية، في حدّ ذاتها، توفر تطوّرا **لانهائيا**، بقدر ما يكون التحوّل من الأطروحة إلى نقيضها لنصل إلى التأليفية التي تصير مباشرة بمثابة الأطروحة الجديدة. والحال أنّ الحركة الأصلية ليست لها أي صبغة تصاعدية، ولكن تعود مرّة أخرى على نفسها في تماه، فيظهر التحول من

(35) Ibid., t. II, p. 312.
(36) *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, 1958, p 103.

الأطروحة إلى الأطروحة خلف هذه الأحقاب ويرسم سباقا للتطور المستقيم. وإن أردنا أن نلاحظ هذا النوع من الحركة، فإننا نصل إلى الرسم البياني التالي :



إنّ ميزة هذا الرسم البياني، في مجمله، هو أن يضمن التطوّر ودون أن يقع تحطيم التواصل الزمني، أن يأخذ لا محالة بعين الاعتبار الحدث التاريخي المؤكد الذي يمثله ارتقاء وانهيار الحضارات. إنّ جدارة عنصر الالتفاف، هو أن يسمح بالخصوص اعتبار كلّ نهاية كانطلاقة جديدة. «فالكائن والعدم شيء واحد، الصيرورة... ولكن هذين الاتجاهين المختلفين جدّا يتداخلان ويصابان بالشلل بصفة متبادلة. أحدهما هو **الاختفاء**؛ ينتقل الكائن إلى العدم، ولكن العدم هو أيضا نقيض ذاته، أو بالأحرى الذي يمضي في الكائن أو الذي يطفو»[37]. أضف إلى ذلك، أنّ أبدية الزمن ذاتها للحركة، رغم أنها كثيرا أو قليلا في صراع مع فقرات أخرى لهيغل، تتفق تماما مع مفهوم الزمن المعتمد من طرف الأنا الإرادي والأفضلية التي يوفرها للمستقبل على الحاضر والماضي. فالإرادة،

(37) *Science de la logique*, trad. P.-J. Labarrière, Paris, 1958, t. I, p. 59.

التي لا يتوصل العقل وحاجته إلى قمعها، تنفي الحاضر (والماضي)، حتى وإن يواجهها الحاضر بتحيين مشاريعها الخصوصية. إنّ الإرادة البشرية، عند تركها لذاتها، «تفضل أيضا الرغبة في اللاشيء على أن لا تريد شيئا»[38]، مثلما لاحظه نيتشه، [بينما] مفهوم التطور اللامتناهي، على الطريقة الضمنية «ينفي كلّ نهاية في حدّ ذاتها ولا تحتمل أي نهاية، سوى كوسيلة، حتى تنهزم بذاتها في اللعبة»[39]. وبمعان أخرى، إنّ القدرة الشهيرة للنفي الأصيل في الإرادة والمُتصوّر كمحرك للتاريخ (ليس لدى ماركس فحسب، ولكن مسبقا فرضيّا لدى هيغل) هو قوّة هدم، يمكن ايضا أن توفر مسار عملية إبادة مستمرّة متوفرة في التطور غير المحدود.

إنّ السبب الذي مكّن هيغل من تحليل حركة تاريخ العالم بعبارات القوس التصاعدي، الذي رسمته «حيل العقل» وراء الإنسان وهو يعمل، يكون، حسب اعتقادي، في الفرضية التي لا يضعها أبدا في موضع الشكّ والقائلة بأنّ المسار الجدلي نفسه يبدأ مع الكائن، ويعتبر الكائن من المسلمات (على عكس عملية الخلق العدمية) في مساره نحو اللا كائن والصيرورة. يوفر الكائن الأصلي لكل الفقرات حسب حقيقتها، طابعها الوجودي، ويمنعها من الغرق في حضيض اللا كائن. وليس لأنه يقتفي خطى الكائن إلا «بقدر ما هو حتميّ، فهو غامض، وحدة الحتمي والغامض... يحتوي اللا متناهي على هذا موضحا؛ فهو غير المنتهي». يعلل هيغل نقطة انطلاقه بالرجوع إلى برمنيدس وانطلاق الفلسفة (بمعنى «بتحديد منطق الفلسفة»)، رافضا بذلك، دون البوح به، «الميتافيزيقا المسيحية»، ولكن لا يكفي المجازفة بالفكر في حركة جدلية تنطلق من اللا كائن للتوصل إلى أنّ أي صيرورة لا تظهر منها أبدًا؛ فاللا كائن الأوّلي يقضي على كلّ ما يمكن أن ينشأ، وكان هيغل واعيا بذلك تماما؛ فهو يعرف أنّ افتراضه المثبتة «بأنّ لا يوجد لا في السماء ولا في الأرض شيء لا يضمّ في نفس الوقت الكائن والعدم» ترتكز على فرضية صادقة عن أولويّة الكائن، التي تتماشى هي أيضا مع الفعل الذي يجعل من العدم الخالص، الرفض الذي لا ينكر أي

(38) Nietzsche, *Généalogie de la morale* (1887), trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, 1974, n° 28, p. 295.
(39) *Essais et conférences*, section XXIII, p 103.

شيء خاص وفريد، ضروريّا. إنّ كلّ ما يمكننا التفكير فيه هو «سلبية أو... طبيعة سلبية... أساسا رفض الكائن - الآخر، رفض يكون، كما هو، **في علاقة مع الذات**[40].

(40) *Science de la logique*, p. 123, p. 125, p. 173.

II

أسئلة شخصية:
اكتشاف الإنسان الداخلي

7
قدرة الاختيار:
الخيارات، نذير الإرادة

عند تحليلي لعملية التفكير، تناولت عبارة «الحجج الفضفاضة للميتافيزيقا»، ولكن دون محاولة دحضها كأنّما الأمر مجرّد أخطاء منطقية أو علميّة. وعوضًا عن ذلك، اجتهدت أن أبيّن من ذلك الأصالة بالعودة بها إلى التجارب الحقيقية للأنا المفكر في صراع مع عالم الظواهر. ومثلما لاحظنا، يتموقع الأنا المفكر لفترة بعيدا عن هذا العالم، دون أن يكون أبدا قادرًا على اعتزاله، إذ أنّه مشدود إلى الأنا الجسدي، الظاهرة من بين الظواهر. إنّ المشاكل التي تثير كلّ تحليل للإرادة توفر تماثلا واضحا مع كلّ ما عرفنا عن هذه الحجج الفضفاضة، راغبة في القول بأنّها تجد الفرصة أن تتسبب فيها طبيعة القدرة ذاتها. ولكن، بينما يتزامن اكتشاف العقل وخصائصه مع ملكة الفكر وفجر الفلسفة، لم تصبح ملكة الإرادة واضحة إلا فيما بعد بكثير. سيكون إذن مسلكنا هذا : ما هي أحداث المجربة التي حملت البشر على تفهّم حدث يكونون به قادرين على تأسيس الإرادات؟

يمكن استعراض تاريخ الملكة وهو أن يمتزج بسهولة مع الجهد المبذول لتتبع تاريخ فكرة - كأنّا كنّا هنا نهتمّ، مثلا، بتاريخ الحرية، أو إن اعتبرنا، خطأ، الإرادة مجرّد «فكرة» يمكن أن تتضح فيما بعد «كمفهوم مصطنع» (ريل) وقع اختراعه لحلّ المشاكل الاصطناعية[1]. إنّ الأفكار كائنات للعقل، تشكيل

(1) *La notion d'esprit*, trad. Suzanne Stern-Gillet, Paris, 1978.

لمعطيات فكرية تفترض هوية حرفيّ ماهر، وتطرح مسبقا تاريخ الملكات الفكرية، المختلفة عن نتاجات الفكر يستوجب تحميل الجسد البشري، جسد لخالق ومستعمل لآلة - والأداة الأساسية هي اليد البشرية - هي أيضا قابلة أن تخضع لتغييرات من خلال اختراع أدوات وآلات جديدة يواصل محيط أيادينا تصميمها. نعرف أنّه ما من شيء في الأمر. فهل من الممكن أن يكون غير ذلك بالنسبة لمداركنا العقلية؟ هل أنّ الفكر قادر على كسب مدارك جديدة عبر التاريخ؟

إنّ السفسطائية التي تتستر في هذه المسائل تتشبث بتماثل، طبيعي عمليّا، للفكر مع الدماغ. فالفكر هو الذي يفرض وجود أشياء ضرورية سواء لكائنات العقل أو فكر من يصنع الأشياء الضرورية هو أيضا صانع للآلات، بمعنى أنّ فكر جسد يمتلك يدين، فإنّ العقل الذي يولد الأفكار ويشيئها في كائنات فكرية أو أفكار هو فكر خالق لديه دماغ بشري وذكاء. لم يعد الدماغ، آلة الفكر، خاضعا لتغيير نموّ القدرات العقلية الجديدة بقدر ما لم تتغير اليد باختراع آلات جديدة أو ثورات ملموسة عظيمة يفرضها محيطنا. ولكن فكر الإنسان، بمشاغله وقدراته، يتأثر في نفس الوقت بالتحوّلات في العالم، التي تقيّم دلالتها، وبطريقة أقل أيضا حسمًا، بأنشطته. جميعها من طبيعة تأمليّة - اهتمامات الأنا الإرادي في أوّل مقام، مثلما سنرى - والحال أنّها لا تستطيع أبدا أن تحدث بطريقة مرضية دون أداة غير قابلة للتغيير للذكاء، هبة ثمينة جدّا لجسد الحيوان البشري.

إنّ المشكل الواجب علينا حلّه معروف جدّا في تاريخ الفنّ، حيث ندعوه «بلغز الأسلوب»، بمعنى ببساطة أنّ «تصوّرت القرون المختلفة، والأمم المختلفة العالم المرئي بصفة مختلفة إلى حدّ بعيد». إنّه لمذهل بأن حدث هذا في غياب اختلافات بنيانية، وربّما أكثر ذهولا أيضا بأن لا تكون لدينا أيّ صعوبة لتحديد الحقائق التي تصلنا، حتى وإن كانت «أعراف» التصوّر المتخذ في مكان ما مختلفة تماما[2]. وبعبارة أخرى، إنّ الفكر البشري هو الذي يتطوّر خلال

(2) E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960.

العصور، ورغم أنّ التحولات عميقة، بما أنّنا نستطيع معرفة تاريخ الأشياء المنتجة بكامل الدّقة حسب أسلوبها ومصدرها القومي، فإنّها متضمنّة بصفة صارمة بالطبيعة غير القابلة للتغيير للأدوات التي يمتلكها الجسم البشري.

وفي هذا الإطار من الأفكار، سنشرع بالتساؤل كيف تطرقت الفلسفة الإغريقية للظواهر ولمعطيات التجربة البشرية التي درجت «أعرافنا» لما بعد الفترة الكلاسيكية إلى إرجاعها إلى الإرادة، نبض الفعل. وفي هذا الشأن، نستجدي أرسطو، وذلك لسببين. أوّلهما، أنّ الحدث التاريخي البسيط لما زاولته التحاليل الأرسطية حول الروح من تأثير حاسم على جميع فلسفات الإرادة باستثناء القديس بولس الذي اكتفى، مثلما سنرى، بأوصاف بسيطة ورفض «التفلسف» حول تحاربه. ثانيهما، وهذا مؤكد، أنّه لم توجد فلسفة إغريقية أخرى وضعت الأصبع على الفجوة الغريبة للغة والفكر الإغريقيين اللتين تحدّثنا عنهما، ممّا يجعل أرسطو المثل المتميز للعثور على حلّ لبعض المشاكل النفسية قبل أن نكتشف في الإرادة ملكة منفصلة عن الفكر.

إنّ نقطة الانطلاق لتأملات أرسطو في هذا الميدان هو المفهوم المضاد للأفلاطونية بأنّ الفكر في حدّ ذاته لا يضع أيّ شيء في حراك[3]. لذلك فإنّ السؤال الذي يوجه تحليلنا هو : «ما الذي يوجد في الروح التي تولّد الحركة ؟»[4]. يشاطر أرسطو رأي أفلاطون بأنّ العقل يعطي الأوامر إذ يعرف ما نبحث عنه وما يجب علينا تجنّبه، ولكن ينكر أن تكون هذه الأوامر بالضرورة مشفوعة. فالرجل الداعر (وهو النموذج الذي يستغله طيلة عروضه) يستسلم لشهواته دون الاهتمام بما يأمر به العقل. وعلى عكس ذلك، يمكن لنا، بفضل نصائح هذا الأخير، أن نقاوم هذه الشهوات. ولهذا السبب لا تمتلك، هي الأخرى، أيّ قوّة إلزامية متأصلة لها : بمفردها، لا تثير أيّ حركة. يستعرض أرسطو هنا ظاهرة ستظهر فيما بعد، إثر اكتشاف الإرادة، كتمييز بين الإرادة والانحراف. اختلاف سيصير حجر الزاوية للأخلاق الكانطية، ولكن تبرز، لأوّل مرّة في فلسفة القرون الوسطى - مثلا عندما يقابل الأستاذ إيكهارت «النزوع

(3) *De l'âme*, 433 a 21, et *L'éthique à Nicomaque*, 1139 a 35, p. 278.
(4) *Del'âme*, III, chap. 9, 10.

للخطيئة [التي] لم تكن بعد خطيئة - ولكن إرادة القيام بخطيئة هو مسبقا خطيئة، مما يجعل مسألة العمل السيئ بذاته مبعدًا تمامًا. «ففي إرادة مقرّرة، يمكن أن أحمل نفسي الكثير من الآثام وكأنني قتلت العالم بأسره ولم تعد لي بعد حاجة أن أحرّك الأصبع لذلك»[5].

إلا أنّ الشهوة، لدى أرسطو، تحافظ على الأولوية في أصل الحركة المتولدة عن اللعبة المشتركة للعقل والشهوة. فالرغبة في شيء غائب هو الذي يدفع بالعقل إلى التدخل وتقييم أحسن السبل للحصول عليه. يسمّي «**العقل العملي**» هذا العقل المقدّر للعواقب، المختلف عن العقل الخالص، والجدلي، **العقل النظري**، ينشغل الأوّل فقط بما يتصل حصريًا بالإنسان، وبالأمور التي يقدر عليها، وبالتالي تكون محتملة (يمكن أن تكون أو أن لا أن تكون)، بينما العقل الخالص لا يخص إلا الأمور التي لا يقدر الإنسان على تغييرها.

إنّ العقل العملي مطالب بمساعدة الشهوة في بعض الظروف. «تتأثر الشهوة بما هو قريب» وبذلك من السهل الحصول عليها - اقتراح حاضر في العبارة نفسها التي تعني الرغبة أو الشهية، ودلالتها الأولى، المتأتية من **اشتهى ملك** غيره، تدلّ على اليد الممتدّة نحو شيء ما قريب. فما أن تتحقق شهوة تكون في المستقبل، وتأخذ بين الاعتبار عامل الزمن، يصير العقل العملي ضروريًا وتثيره هذه الشهوة. وفي الحالة الشبقية، تكون قوّة الرغبة متجهة إلى ما هو في متناول اليد التي تدفع إليها، ويتدخل عندئذ العقل العملي تحسبا للنتائج المستقبلية. ولكنّ البشر لا يرغبون إلا في ما هو في متناول اليد. فهم قادرون على تصور أشياء للشهوة، يحققونها بوضع الوسائل المناسبة. إنّ موضوع الرغبة هذا المتخيل مستقبلا هو الذي يوفر الزخم للعقل العملي؛ وفي خصوص الحركة الناجمة عن ذلك، فإنّ الفعل ذاته، الموضوع المرغوب فيه، هو المنطلق، بينما يكون مسار الاحتساب هو النتيجة.

إنّه لمن الواضح أنّ أرسطو نفسه وجد في هذا الرسم البياني علاقات بين عقل ورغبة غير ملائمة لتفسير العمل بصفة محكمة. ويرتكز هذا الرسم البياني

(5) *Œuvres de Maître Eckhart, Sermons, traités*, trad, Paul Petit, Paris, 1942, pp. 168-169.

أيضا، وإن ببعض التغييرات، على الانشطار الأفلاطوني للعقل والشهوة. ففي تأليفه في عهد الشباب *Protreptikos*، فسّر أرسطو هذا الانشطار بالعبارات التالية : «إنّ جزءًا من الروح هو العقل. إنّه القاضي والمشرع الطبيعي للمواضيع التي تهمّنا. فطبيعة الجزء الآخر هو اللحاق به والخضوع لقانونه»[6]. سنرى لاحقا أنّ أهمّ خصائص الإرادة هو إسداء الأوامر. فلدى أفلاطون، يمكن للعقل أن يتكفل بهذه المهمّة، بفضل الفرضية القائلة بأنّ العقل منشغل بالحقيقة وأنّ الحقيقة هي فعلا ملزمة. ولكن العقل ذاته، رغم أنّه يؤدي إلى الحقيقة، يتصرّف بالإقناع، وليس بالأوامر؛ فلا يوجد إلا من لا يستطيعون التفكير، فهم الذين من الواجب عليهم الخضوع.

وفي الروح، لا يصير العقل «مشرّعا أساسيّا» ومباشرًا إلا بسبب الرغبات العمياء والفاقدة للعقل، وبالتالي، مجبولة على الخضوع بلا تبصّر. وهذه الطاعة ضرورية لراحة البال، وللانسجام الهادئ في صلب الاثنين في واحد الذي يضمن مسلمة اللاتناقض - لا تتناقض بنفسك، وابق صديق ذاتك : «إنّه جزئيا انطلاقا من هذه العلاقة الشخصية للذات حيث كلّ المشاعر التي تمثل الصداقة شملت، فيما بعد، الأشخاص الأخرين»[7]. وفي صورة ما إذا لا تخضع الشهوات لأوامر العقل، ينجم عن ذلك، لدى أرسطو، «أفراد منحرفون» يتناقضون من أنفسهم «ويكونون في خلاف من ذواتهم». ويصل الأمر بالأشرار «إلى توديع الوجود وتقويض أنفسهم، بحكم عجزهم على تحمل صحبتهم الخاصة. «أضف إلى ذلك، يبحث الأشرار الاختلاط بآخرين يقضون معهم أيامهم، ولكن يتهربون من أنفسهم، إذ مع أنفسهم فقط يسترجعون كمّا من ذكريات أعمال ترهقهم... بينما على العكس حضور رفاق يسمح لهم بالنسيان... إنهم لا يبدون أي عاطفة إزاء أنفسهم.. فروحهم ممزقة بالأحزان : جزء منها يجذب في اتجاه، والآخر نحو اتجاه آخر، واضعين هؤلاء المساكين إن صحّ القول أشلاء... إنّ المنحرفين مكبلون بالندم»[8].

---

(6) يذكر فرنار ياجر أرسطو، لندن، 1962

(7) *Ethique à Nicomaque*, 1168 b 6, p. 456.

(8) Ibid., 1166 b 5-25, p. 446.

قد يفسّر هذا الوصف للصراع الداخلي، صراعًا بين العقل والشهوات، السلوك بطريقة مقبولة - وفي هذه الحالة سلوك، أو بالأحرى سوء السلوك الشبقي. فهو لا يشرح العمل، الموضوع الأخلاقي لأرسطو، ذلك لأنّ العمل ليس مجرّد تنفيذ لأوامر العقل؛ فهو في حدّ ذاته نشاط معقول، ليس على الإطلاق من «العقل النظري»، ولكن ممّا يطلق عليه كتاب **حول الروح العقل العملي**». ويشيرون إليه، في كتب الأخلاق، بعبارة **الحكمة**، نوع من الفهم والاختراق لأشياء جميلة أو سيئة بالنسبة للإنسان، نوع من الفطنة - ليس بالحكمة ولا بالخبث - التي تفرضها الشؤون البشرية والتي يخصصها سوفوكليس، دون الخروج عن المعتاد، للشيخوخة[9] بينما يقوم أرسطو بالتنظير لها .**فالحكمة** ضرورية لكلّ نشاط خاص بالأمر الذي يقدر البشر القيام به أو لا.

ويدلنا نفس هذا المعنى العملي أيضا على الإنتاج والفنون، ولكن هذه الأخيرة لها «هدف خارج عن نطاقه»، بينما «في العمل، فإنّ ما نقوم به هو هدف بالمعنى المطلق»[10]. (يُؤشر التمييز على الاختلاف الموجود بين عازف الناي، الذي يرى في العزف على آلته هدفًا في حدّ ذاته وصانع الناي، الذي لا يكون عمله إلا وسيلة ويبلغ غايته عندما يكون الناي مصنوعًا.) فالفعل منجز، وموجود، والقيام بأمر حسن، مهما كانت النتائج، يُعدّ من بين المواضيع الجيّدة أو الفاضلة، لدى أرسطو. وتحصل الأفعال من هذا القبيل أيضا على زخمها، ليس من العقل، ولكن من الشهوة، غير أنّ هذه الشهوة ليست موضوعا، «شيئا» يمكنني أخذه باليد والإمساك به، واستعماله كوسيلة لهدف مختلف؛ فهو الرغبة في «كيف»، طريقة للقيام بدوره، وميزة للمظهر في المجوعة - المملكة اللائقة بالشؤون البشرية. وفي وقت لاحق بكثير، ولكن في إطار فكر أرسطو، قام أفلوطين، مقتبسا منه أحد المعلقين الحاليين، ما يلي : «إنّ ما هو حقيقي فعلا لقدرة الإنسان، بحكم أنّ هذا مرتهن به كليّا... هو جودة سلوكه؛ فالإنسان، وهو مجبل على الصراع، له حرية المقاومة بشجاعة أو بجبن»[11].

---

(9) إنّه آخر بيت في مسرحية أنتيغون

(10) Ibid., 1139 b 1-4, p. 279.

(11) Andréas Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leyde, 1972, p. 119.

يتطلب الفعل، بمعنى بما يريد البشر من الظهور، تنظيما مدروسا ومتعمّدًا، صاغ به أرسطو عبارة جديدة، **الخيارات** المتفق عليها كتفضيل لبديل - أحدهما أفضل من الآخر. إنّ أصول ومبادئ هذا الاختيار هما الشهوة والعقل المنطقي (اللوغوس)؛ يوفر العقل المنطقي النية التي بها نتصرف؛ ويصير الاختيار نقطة البداية للأعمال نفسها[12]. إنّ الاختيار ملكة وسطية التي تندمج، إن صحّ القول، في صلب الانشطار السالف الذكر للعقل والشهوة، والذي من مهامه الأوّلية هو التدخل كوسيط.

إنّ عكس الاختيار المتعمّد أو التفضيل هو ما نطلق عليه اسم الهيام أو العاطفة، بمعنى الشيء الذي نتكبّده ويثير. هكذا يمكن للإنسان أن يزنى عن وجد، وليس لأنّه اختار الزنى عوضا عن العفّة؛ «كذلك لسنا من السراق، حتى وإن سرقنا»[13].) إنّ ملكة الاختيار ضرورية كلما تصرّف الإنسان لغاية، بقدر أنّه من الواجب اختيار الوسائل، ولكن النيّة ذاتها، إذ أنّ خاتمة الفعل الذي بسببه قمنا بكل شيء لا يكشف عن اختيار. إنّ الهدف النهائي لأعمال البشر هو السعادة، «الحياة الطيبة»، وهو ما يتمناه كلّ الناس؛ فجميع الأعمال ليست سوى سبل مختلفة وقع تبنيها للوصول إلى ذلك. إنّ العلاقة بين الوسائل والغاية، في الفعل أو العمل، هو أنّ جميع الوسائل هي أيضا مبرّرة بهدفها؛ والمشكل الأخلاقي على وجه التحديد هو العلاقة بين الهدف والوسيلة - معرفة إن كانت كلّ وسيلة صالحة للوصول إلى غاية، ،لم يشر إليها أرسطو أبدًا. يُدعى عنصر العقل الذي يضمّ الاختيار «التداول»، «ونتناقش لا في الأهداف نفسها، ولكن في الوسائل لبلوغ الأهداف»[14]. «ما من أحد لا يختار ان يكون سعيدًا، ولكن ربح المال والتعرّض للمخاطر لكي نكون سعداء»[15].

يشرح أرسطو في **الإتيقا في أوديم** Ethique à Eudème بصفة ملموسة لماذا رأى من الضروري إقحام الملكة الجديدة صلب الانشطار القديم وأن يلطّف بذلك من الخصومة الأزلية بين العقل والشهوة. فهو يوفر مثالا على الشبقية :

---

(12) *Ethique à Nicomaque*, 1139 a 31-33, 1139 b 4-5.
(13) Ibid., 1134 a 21, p. 248.
(14) Ibid., 1112 b 12, p. 135.
(15) *Ethique à Eudème*, trad. Vianney Décarie, Paris, 1978, 1226 a 10, p. 111.

يتفق الكلّ على اعتباره سيئا ولا يمكن الرغبة فيه؛ فالاعتدال - ما ينقذ العقل العملي - هو المعيار الطبيعي لكلّ عمل. إن استسلم إنسان لشهواته، مبهورا بالنتائج القادمة، والانسياق نحو الشبقية، هو كأنّما «نفس الشخص يتصرف تلقائيّا [بمعنى حسب النوايا] ودون قصد [بمعنى في تعارض معها]، ولكن، حسب ملاحظة أرسطو، يكون هذا مستحيلا»[16].

تمثل **الخيارات** منفذا للتناقض. إن لم يتعرّض العقل والشهوة إلى وساطة ويحافظان على التضاد الفظ الطبيعي، فيجب علينا أن نخلص بأنّ الإنسان، في خصومة مع الإغراءات المتناقضة للملكتين، «مجبر أن يُبعد مكرها عن الشهيات اللطيفة»، عندما يقوم بكبح النفس، والحال «أنّ من ليس بالسيد لنفسه خاضع لعقله». ولكن لا يوجد إكراه في كلتا الحالتين، فإنّ العملين منجزان عمدًا «وعندما ليس بالأمر الخارجي، نقول أنّ ذلك ليس تحت الإكراه»[17]. وما يحدث واقعيّا، هو أنّ القرار لفائدة هذا أو ذاك، بما أنّ العقل والشهوة في صراع، هي مسألة «تفضيل» لاختيار متعمّد. إنّه العقل الذي يتدخل، وليس نحن المرتبطان بالأشياء الموجودة دائما والتي لا يمكن لها أن تكون غير ما هي عليه، ولكن **الذكاء** أو **الحكمة** التي تخص الأشياء التي في متناولنا والتي تتميز بذلك عن الشهوات وآثار المخيلة، والقادرة على ضمّ الأمور التي لا نحققها أبدًا، كما أن نكون آلهة أو خالدين.

إننا مجبولون على اعتبار ملكة الاختيار كرائدة للإرادة. فهي تظهر، لأوّل مرّة، فضاء صغيرًا محدودًا يحتله الفكر البشري، الذي، دون ذلك، كان بين يدي قوّتين متناقضتين وملزمتين : قوّة الحقيقة الدلالية، التي لا تترك لنا المجال للإذعان أو، من جهة، ومن جهة أخرى، متانة الوجدان والشهوات أو حسب ما قد نقول بأنّ الطبيعة تبتلع الإنسان إلا إذا ما «أجبره» العقل على الفرار. ولكن الفضاء المتوفر للحرية ضيق جدًا. نتناقش فقط حول **الوسائل** قصد هدف معتبر في الحاصل، لا يمكننا اختياره. ما من أحد يتداول [في النقاش] لاختيار

(16) Ibid., 1223 b 10, p. 101.
(17) Ibid., 1224 a 31, 1224 b 15, pp. 104-105.

الصحّة الجسدية أو السعادة كهدف، رغم اننا نستطيع التفكير فيها؛ فالنهايات متأصلة في الطبيعة البشرية وهي متشابهة بالنسبة للجميع[18]. أمّا بالنسبة للوسائل، «فما إن حدّدنا الغاية، نتمحص كيف وبأي وسائل ستُحقق»[19]. هكذا إذن تتوفر الوسائل، لا الغايات فقط، وتقتصر حرية الاختيار على انتقاء «منطقي»؛ فالاختيار هو الحكم بين عديد الإمكانات.

وتُدعى ملكة الاختيار لدى أرسطو باللاتينية **الإرادة الحرّة**. ففي كلّ مرّة تعترضنا في تحاليل الإرادة للقرون الوسطى، لا نجد أنفسنا أمام القدرة التلقائية للشروع في بعض الأمور الجديدة، ولا القدرة المستقلة، المحدّدة بطبيعتها والخاضعة لقوانينها الخاصة. والمثال الاخرق كثيرا هو مثال حمار بوريدان : يظهر أنّ الحيوان المسكين مات جوعا بين كومتين متساويتي البعد من التبن، ومن رائحة جذابة نسبيا، بما أنّ ما من نقاش مكنه من عقل يجعله يختار إحداهما، ولم يتمكن من العيش إلا بعد أن كانت له النباهة بالتخلي عن الاختيار الحرّ، والاعتماد على رغبته والحصول على ما كان في متناوله.

لم تكن الإرادة الحرّة لا تلقائية ولا مستقلة؛ نجد آخر معاقل الحَكم بين العقل والشهوة لدى كانط الذي وضع «نواياه الحسنة» في وضعية حرجة : إمّا أنّها «حسنة دون حدود» وتتمتع عندئذ باستقلالية تامة، وليس اختيارا، أو تقع إدارتها - وهي الضرورة الحتمية - «بالعقل العملي» الذي يملي على الإرادة ما يمكنها أن تفعل ويضيف : لا تجعل من نفسك استثناء، واخضع إلى المبدأ المنافي للتناقض الذي يدير، منذ سقراط، الحوار الصامت للفكر. إنّ الإرادة لدى كانط هي، فعلا، «عقل عملي»[20] قريب من «العقل التجريبي» لأرسطو؛ فهي تستمدّ قوّتها الإلزامية من القيد الذي تفرضه الحقيقة الدلالية على الفكر أو التفكير المنطقي. لذلك يؤكد كانط ويعيد التأكيد بأنّه «يجب عليك» الذي لا يأتي من الخارج، بل يُولد في الفكر ذاته، تفترض «تستطيع». ما هو في المحك، هو

(18) Ibid., 1226 b 10, p. 112.
(19) *Ethique à Nicomaque*, 1112 b 11-16.
(20) Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason*, Chicago, Londres, 1960, chap. XI.

بوضوح ما لهذه القناعة لأرسطو وكانط من قاسم مشترك، رغم أنّ الأهمية التي يوليانها لميدان الشؤون البشرية يختلف بصفة هامة. لا تشكل الحرية مشكلا ولا نكتشف الإرادة، هذه القدرة المستقلة والذاتية، لحظة يشعر فيها البشر بالشك بأنّ «تستطيع» و«أقدر» يتزامنان، عندما يُطرح السؤال : **هل أنّ الأمور التي لا تخصّ الأنا من مشمولاتي؟**

8
القديس بولس
وعجز الإرادة

إنّ أوّل إجابة أساسية على السؤال الذي طرحته في بداية هذا الفصل - أي أعمال تجريبية جعلت البشر يتيقنون بأنّهم قادرون على وضع مشيئات - هي أنّ الأعمال التجريبية، العبرانية في الأصل، لم تكن ذات طبيعة سياسية وليست لها أي علاقة بالعالم، سواء كان عالم الظواهر والمكانة التي يحتلها الإنسان فيه، أو ميدان الشؤون البشرية، المرتبط وجوده بالأعمال والأفعال، ولكنه موجود حصريّا في الإنسان ذاته. عندما نهتمّ بالتجارب الخاصة بالإرادة، نتعامل مع حقائق تجريبية يراها الناس معهم، ولكنها في ذاتهم.

لم تكن هذه الحقائق، لا محالة، مجهولة في العصر الإغريقي القديم. ففي الجزء السابق خصصت مساحة هامة للاكتشاف السقراطي للاثنين في واحد، والذي نطلق عليه اليوم اسم «الوعي بالذات»، والذي كان بمثابة اصل ما نسميه الآن «الوعي». ورأينا كيف أنّ هذا «الاثنين في واحد»، تعبير خالص للوعي بالذات، يقع تحيينه وترتيبه في الحوار الأخرس الذي نطلق عليه، منذ أفلاطون، «عملية التفكير». لا يحدث هذا الحوار الفكري بين النفس والذات إلا في العزلة، عندما نبتعد عن عالم الظواهر حيث، عادة ما نجد أنفسنا مع الآخرين وحيث نكون مثل الشخص الواحد، سواء بالنسبة إليهم أو بالنسبة للذات. ولكن سريرة خوار الفكر، الذي يجعل من الفلسفة «شأنًا منعزلا» بالنسبة لهيغل (والحال أنّها واعية بذاتها - **أنا** أفكر، أنا موجود لديكارت، **وأعتقد** لكانط، وهي مرافقة صامتة لكلّ ما أقوم به)، ليس لها ملاحق موضوعية مع الأنا،

ولكن، على عكس ذلك، مع تجارب ومسائل يشعر بها الأنا، الظاهرة من بين الظواهر، من حاجة للتحليل. هذا البحث، بتأمّل، في كلّ ما هو متوفر، يمكن أن يعكر حاجيات الحياة، في حضرة الآخرين، بأنواع عديدة من المهام الطارئة. ولكن لا يتأتى أي عامل من العوامل التي تعرقل نشاط الفكر من الفكر نفسه، إذ أنّ الأصدقاء والرفقاء هم الذين يؤلفون الاثنين في الواحد، وأوّل همّ بالنسبة للأنا المفكر هو الحفاظ على «التناغم» الموجود بينهما سليم.

إنّ الاكتشاف الذي قام به القديس بولس، والذي يصف بدقة في الرسالة إلى الرومان (وقع تحريرها فيما 54 و58 بعد الميلاد)، يخصّ مرّة أخرى الاثنين في الواحد، ولكن هذين الاثنين في واحد ليسا أصدقاء ولا شركاء؛ بل هما في صراع دائم. ففي حين يريد القديس بولس «كمنصف»، لاحظ بأنّ «في متناول اليد» (7، 21)، إذ «لو أنّ الشرع لم يقل : لا تشته ملك غيرك»، فإنني «فعلا، لا أتعرف على الشهوة». هكذا، فإنّ ما أملاه الشرع هو الذي «أنتج لديه كلّ شهوة، إذ دون شرع، تكون الخطيئة موتًا» (7، 7 و8).

إنّ مهمة الشرع مبهمة : «فالخطيئة، لكي تبدو خطيئة، هي التي تسببت في الموت عن طريق ما هو خير» (7، 13)، ولكن بما أنّه يتحدّث بنبرة الأمر، فإنّه «يثير العواطف» و«يحيي الخطيئة». «فما إن ظهر الأمر، صارت الخطيئة حيّة وأنا متّ» (7، 9 و10). وينتج عن ذلك «أنني لا أفهم ما أقوم به [«لقد صرت لغزا بالنسبة لنفسي»]؛ إذ ما أريده، لا أمارسه، ولكن أفعل ما أكره» (7، 15). فيظهر بأنّ الصراع الداخلي لا يمكن إطلاقا حلّه، إمّا بالرضوخ للشرع أو بالاستسلام للخطيئة؛ لا يمكن معالجة هذه «البلية» الداخلية، حسب القديس بولس، إلا بالعفو، مجانيّا. إنّ هذا التجلي الذي «وقع إعلانه» إلى ساكن تارس، المدعو شاول والذي كان،مثلما قال، «الأكثر حماسة من أيّ كان لتقاليد آبائه (الرسالة إلى أهل غلاطية، 1، 14)، المنتمي للطائفة الأكثر تشدّدا لديانتنا، مع المنافقين» (أعمال الرسل، 26، 5). ما كان يريده هو «العدالة، ولكن العدالة، بمعنى «المحافظة على كلّ ما هو مكتوب في سفر الشريعة، لممارسته» (الرسالة إلى أهل غلاطية) هي مستحيلة؛ إنها «لعنة الشريعة» وإن كان «عن طريق الشرع تظهر العدالة، فقد مات المسيح دون مقابل» (الرسالة إلى أهل غلاطية، 2، 21).

رغم ذلك، ليس هذا سوى جانب من المسألة. سيؤسس القديس بولس الديانة المسيحية ليس فقط لأنّ، حسب أقواله «عملية التبشير لدى غير المختونين قد استودعها» (الرسالة إلى أهل غلاطية 7)، ولكنه أيضا حيثما ذهب يبشّر «بإعادة إحياء الموتى» (أعمال الرسل، 24، 21) إنّ اهتمامه الأساسي، تباين واضح مع اهتمامات الإنجيل، ليس يسوع الناصري، أفعاله وأقواله، ولكن المسيح، المصلوب والذي وقع بعثه. فهو يستنتج هذه النظرية الجديدة من هذه المرجعية،]التي تمثل] «فضيحة بالنسبة لليهود وجنونًا بالنسبة للوثنيين «(الرسالة الأولى للكورنثيين، 1، 23).

إنّ العناية بحياة الخلود، الحاضرة فعلا في ذلك العصر في الإمبراطورية الرومانية، التي تفصل بكلّ وضوح الفترة الجديدة في العصر القديم وتصير الرابط المشترك الجامع توفيقيّا بين عديد العبادات الشرقية الحالية. ليس ذلك سوى اهتمام القديس بولس بالبعث الفردي، وهو من أصل يهودي؛ يعتبر العبرانيون أنّ الخلود ليس ضروريّا إلا للشعب وممنوح له فقط؛ يكتفي الفرد بالبقاء على قيد الحياة في سلالته ويموت شيخا و«متخما سنينًا». وفي العصور القديمة، الإغريقية أو الرومانية، فالخلود الوحيد المبتغى، تلك التي نبذل الجهد للحصول عليه، كان الاسم الرفيع أو العمل على عدم الوقوع في النسيان، لا أكثر ولا أقل، وبالتالي، فإنّ المؤسسات تحاول ضمان تواصل الذكرى. (وعندما يؤكد القديس بولس أنّ «ثمن الخطيئة هو الموت (الرسالة إلى الرومان، 6، 23) قد يذكر فعلا بعبارات شيشرون قائلا بأنّه بالرغم من أنّ البشر محكوم عليهم بالموت، فإنّ التجمعات المدنية مجبولة لأن تكون أزلية ولا تهلك إلا بأخطائهم). وتبرز بوضوح خلف العديد من المعتقدات الجديدة تجربة مشتركة لعالم في انهيار، وربما يحتضر، وتعلن «الكلمة الطيبة» للمسيحية دون التواء، من خلال صفاتها الأخروية : اعتقدتم بأنّ الإنسان فتنٍ، ولكن العالم أزلي، فما عليكم إلا تغيير المسلك وتبني العقيدة القائلة بأنّ للعالم نهاية وأن تمتلكوا بأنفسكم الحياة الخالدة. ومن المفروض، عندئذ، أن يأخذ مشكل «العدالة»، وهو كيف نكون في مستوى حياة الخلود، أهمية جديدة كليّا، على المستوى الشخصي.

ويظهر أيضا الاهتمام بالخلود الشخصي للفرد في الأناجيل، وقع تحرير جميعها في الثلث الأخير من القرن الأوّل للميلاد. نسأل دائما المسيح : «يا معلّم، ماذا أفعل لأرث الحياة الأبدية» (الإنجيل كما دوّنه لوقا، 10، 25)، ولكن يظهر أنّ المسيح لم يدع للبعث. وعوضا عن هذا، فهو يؤكد بأنّ الناس يفعلون بما يأمرهم به - «اذهب وافعل المثل» أو «أتبعني - «فملكوت الله في داخلكم» (الإنجيل كما دوّنه لوقا، 17، 21) أو «تصل إليهم» (الإنجيل كما دوّنه متي، 12، 28). وإن اصروا، تكون إجابته دائما هي نفسها : قم بواجبك مثلما تراه و«بعْ ما عندك ووزع على الفقراء» (الإنجيل كما دوّنه لوقا، 18، 22) إنّ زخم تعاليم المسيح كامنة في «واو العطف» التي تدفع بالشرع المعروف والمقبول إلى أقصى الحدود الملازمة لهذه الشريعة. وهذا دون شك ما كان في ذهن المسيح عندما يقول : «لا تظنوا أني جئت لألغي الشريعة... ما جئت لألغي، بل لأكمّل» (الإنجيل كما دوّنه متي، 5، 17) ومن هنا، ليس «أحبّ جارك»، ولكن «أحبّ أداءك»؛ «ومن ضربك على خدك، فاعرض له الخدّ الآخر أيضا «؛ «ومنْ انتزع رداءك، فلا تمنع عنه ثوبك أيضا». وبإيجاز : «وبمثل ما تريدون أن يعاملكم الناس، عاملوهم بالمثل أنتم أيضا»، عوضا عن «لا تفعلوا ما لا تريدون أن يفعلوه بكم» (الإنجيل كما دوّنه لوقا، 6، 27-31) - أكيد إنها الرواية الأكثر إيلاما «لأحبَّ جارك مثلما تحبّ نفسك».

أكيد أن القديس بولس كان يرى أي منعرج مطلق أخذته، في تعاليم عيسى الناصري، الحاجة الملحة القديمة للاكتفاء بالشريعة وقد يكون فهم فجأة أنّها كانت الوسيلة الوحيدة لإنجاز حقيقي للشريعة، قبل اكتشاف أنها ليست في متناول الإنسان : يقودنا إلى أريد ولكن لا أقدر، حتى وإن كان المسيح نفسه لم يكن قد قال لأتباعه أنهم لا يقدرون على القيام بما يرغبون فيه. ولكن، هنالك لدى المسيح أيضا إصرار جديد حول الحياة الداخلية. فهو قد لا يتوصل إلى غاية أبعد من غاية الأستاذ إيكهارات، قبل ألف سنةَ وأكثر، مؤكدا بأنّه يكفي العزم على القيام بعمل «للحصول على حياة الخلود»، إذ «أمام الله، العزم على القيام بعما حسب طاقتي والقيام به هما نفس الشيء». غير أنّ التأكيد يخص «لا تشتهي ملك غيرك»، الوحيدة من بين الوصايا العشر المتعلقة بالحياة النفسية

تسلك هذا الاتجاه - «أمّا أنا فأقول لكم : كلّ من ينظر إلى امرأة بقصد أن يشتهيها، فقد زنى بها في قلبه» (الإنجيل كما دوّنه متي، 5، 28). كذلك لدى الأستاذ إيكهارت، الإنسان الذي يعتزم على القتل، دون أن يقتل أحدًا على الإطلاق، لا يقل جناية وكأنّه قتل جميع البشر[1].

قد تكون خطب المسيح ضدّ النفاق، خطيئة الفريسيون وعدم ثقته إزاء المظاهر، أكثر جدوى : «ولماذا تلاحظ القشة في عين أخيك، ولكنك لا تتنبّه إلى الخشبة الكبيرة في عينك ؟» (الإنجيل كما دوّنه لوقا، 6، 41). و«يرغبون في التجوّل بالأثواب الفضفاضة، ويحبّون تلقي التحيات في الساحات العامة» (الإنجيل جما دوّنه لوقا، 20، 46)، ممّا يطرح مشكلا، اكيد أنّه مألوف عندئذ بالنسبة لأهل الشرع. المزعج هو، مهما فعلنا من خير، إنّ الحدث عند الوقوع للآخرين أو بالنسبة إلينا، يقع اسقاطه في الشك[2]. يعرف يسوع ذلك فيقول : «أمّا أنت، فعندما تتصدّق على أحد، فلا تدع يدك اليسرى تعرف ما تفعله اليُمنى» (الإنجيل كما دوّنه متي، 6، 3)، بمعنى أن تختبأ حتى من نفس وأن لا تبحث أن تكون خيّرا - «ما من أحد خير سوى الرّب» (الإنجيل كما دوّنه لوقا، 18، 19). غير أنّ هذا التجرد الودّي لا يقدر على المثابرة إطلاقا، عندما يصير فعل الخير وأن تكون خيّرا شرطا لمقاومة الموت وتلقي حياة الخلود.

هكذا، عندما نتناول القديس بولس، تتجاوز نبرة الفعل للعقيدة تماما بالنسبة للإنسان الظاهري، الذي يعيش في عالم الظواهر (فهو في حدّ ذاته مظهر من بين المظاهر، وبالتالي خاضعٌ للمستور والوهم) بسريرة، لا تظهر مبدئيا أبدًا دون التباس ولا يمكن غربلتها إلا بإله يكون ظهوره دوما ملتبسًا هو الآخر. إنّ السبل لهذا الإله منيعة. فبالنسبة للوثنيين، ميزته الأولى أن يكون خفيّا؛ حتى بالنسبة للقديس بولس، ما يكون منيعا هو «أنّ الخطيئة كانت منتشرة في الالم قبل مجيء الشريعة، إلا أنّ الخطيئة ما كانت تُسجّل، لأنّ الشريعة لم تكن موجودة» (الرسالة إلى الرومان، 5، 13)، إلى درجة أنّه من الصعب «أنّ الأمم

(1) Op. cit., p. 551.

(2) Hans Jonas, *Augustin und das paulinisches Freiheitsproblem*, 2e éd., G1695. Aussi *The Future of our Religious Past*, éd. James M. Robinson, Londres, New York, 1971, 333-350.

الذين لم يكونوا يسعون وراء البِرّ، قد بلغوا البِرّ... أمّا إسرائيل، وقد كانوا يسعون وراء شريعة تهدف إلى البِرّ، فقد فشلوا حتى في بلوغ الشريعة» (الرسالة إلى الرومان، 9، 30-31). إننا لا نستطيع الإيفاء بالشريعة، فإرادة القيام به يحفز إرادة أخرى، إرادة الخطيئة، والأولى لا تكون إلا بالأخرى - هذا هو الموضوع الذي تعرّض إليه القديس بولس في الرسالة إلى الرومان.

لا يسوق، في الحقيقة، تحليله وفقا لإرادتين، ولكن وفق شريعتين - شريعة الفكر التي تسمح للقديس بولس أن ينعم بشريعة الإله «في أعماق نفسه» وشريعة «أعضائه» التي تأمره بالقيام بما يكره، في قرارة نفسه. فقد وقع تصوّر الشريعة كصوت معلّم فارضا الطاعة؛ فأمره «يجب» يتطلب ويتوقع رضوخا تلقائيّا، أدّى إلى اكتشاف الإرادة، وهذه التجربة غير منفصلة عن الاندهاش الذي تمثله الحرية، لم يتصوّرها أيّ شعب من الشعوب القديمة - الإغريق، الروم، والعبرانيون -، بمعنى أنّه توجد لدى الإنسان ملكة يقدر من خلالها، بالرغم من الضرورة والالتزام، قول «نعم» أو «لا»، موفرا أم لا موافقته لما هو ممنوح واقعيّا، من ضمن شخصه وحياته الخاصة؛ ويمكن لهذه الملكة أن تحدّد ما سيقوم به.

ولكنها متناقضة بغرابة بطبعها. فهي تتحيّن إلى أمر لا يقول ببساطة «يجب»، تقريبا دون تفكير - عندما يتوجه الفكر للجسد وأنّ الجسد، مثلما أشار إليه فيما بعد أوغسطينوس، يمتثل مباشرة، دون تفكير تقريبا - ولكنها تأمر «تريد»، ممّا يؤدي، أني مهما فعلت أستطيع، في نهاية الأمر، أن أجيب : أريد أو لا أريد. إنّ الوصية ذاتها، «الواجب عليك»، يضعني امام اختيار بين أريد أو لا أريد، بمعنى وبعبارات دينية، بين الطاعة والعصيان. (يصير العصيان، حسب ما نفتكر، فيما بعد الخطيئة القاتلة بامتياز، والطاعة الأسس الحقيقية للأخلاق المسيحية، «الفضيلة التي تفوق كلّ المناقب» [ابركهارت] والتي، نقول عرضا، خلافا للفقر والعفة، لا يمكن أبدا ربطها بتعاليم ووعظ يسوع الناصري). إن كان في وسع الإرادة قول «لا»، فسوف لا تكون إرادة؛ وإن لم يوجد في ذاتي إرادة مضادة يثيرها النظام ذاته، «فيجب»، إن «لم تسكن الخطيئة في ذاتي» (رسالة إلى الرومان، 7، 20)، حسب تعبير القديس بولس، فإنني قد لا أحتاج للإرادة.

أثرت سابقا الطبيعة الانعكاسية للأنشطة العقلية : **أفكر فأنا موجود، أريد أن أتمنى** (فالقرار ذاته، الأقلّ انعكاسا من الثلاث، ينقلب ويؤثر على الذات). سنرى لاحقا أنّ هذه الانعكاسية غير واضحة كثيرا إلا في الأنا المفكر؛ فالأمر البارز هو أنّ كلّ «أريد» ينشأ من شغف طبيعي بالحرية، بمعنى الاشمئزاز الطبيعي للأفراد الأحرار أن يكونوا تحت رحمة شخص. تتوجه الإرادة دوما إلى نفسها؛ عندما تنصّ الوصية «يجب»، تجيب الإرادة تروم وهو ما تريده الوصية - وأن لا تنفّذ الأوامر دون تفكير. عندها إذن ينطلق الصراع الداخلي، لأنّ الإرادة المضادة الراكنة تمتلك قوّة شبيهة للتسيير. لذلك أنّ الفكرة القائلة بأنّ «جميع الذين على مبدإ عمل الشريعة، فإنّهم تحت اللعنة» (الرسالة إلى أهل غلاطية، 3، 10) لا يرتبط فقط بـ«أريد» و«لا أقدر»، بل باعتبار أنّ أريد تصطدم حتما بـ«أنا لا أريد»، إلى درجة أنّه حتى وإن امتثلنا للشريعة ورضينا بها، تستمرّ مقاومة داخلية.

ففي الصراع بين أنا أريد وأنا لا أريد، لا ترتهن النتيجة إلا بفعل - إن لم تعد الأعمال في الحسبان، تكون الإرادة مشلولة. وبما أنّ الصراع يتموضع بين **الكلي** والجزئي، لا يؤخذ الاقناع بعين الاعتبار، مثلما يفعله في الخصومة القديمة بين العقل والشهوات. ذلك أنّ حالة الأشياء القائلة بأني «لا أعمل الصلاح الذي أريده، وإنما الشرّ الذي لا أريده فأمارسه» (الرسالة إلى الرومان، 7، 19) ليست بالجديدة، وذلك واضح. نجد تقريبا نفس الكلام لدى أوفيد : «أشاهد وأستحسن الخير، وفي اتجاه الشر أنساق»[3]، ودون شك في ترجمة المقطع الشهير لمسرحية **ميديا** ليوربيديس (في حدود 1078-1080) : نعم، أتحسس الجريمة التي سأتجرأ عليها، ولكن الرغبة [ما يدفعني] تستولي على قراراتي، وهي التي تتسبب في أبشع آلام البشر». ربما حزن يوربيديس وأوفيد على ضعف العقل أمام الزخم العاطفي للشهوات، وتخطى أرسطو دون شك خطوة إضافية واستشعر التناقض في حدّ ذاته في اختيار الأسوأ، الفعل الذي يستعير به تعريفه «للإنسان المنحرف»، ولكن ما من أحد منهم لم ينسب هذه الظاهرة للاختيار الحرّ للإرادة.

(3) *Les Métamorphoses*, trad. J. Chamonard, Paris, 1936, pp. 314-315.

تحتاج الإرادة، المشتركة والمنتجة آليًا للإرادة المضادة، إلى الترميم، وإلى أن تكون واحدة. فمثل عملية التفكير، فجّر الفعل الإرادي الواحد في الاثنين في الواحد، ولكن بالنسبة للأنا المفكر، يكون «الحدّ» من الكسر أسوأ الأمور؛ قد يكون ذلك وضع نهاية للنشاط الفكري. أي نعم، قد يكون مغريًا أن نستنتج بأنّ الرحمة الإلهية، هي الحلّ الذي يقترحه القديس بولس لبؤس الإرادة، يطيح فعلا بهذه الأخيرة حارما إياها بأعجوبة من الإرادة المضادة. ولكن لم يعد الأمر يتعلق، بالمشيئة، إذ لا يمكننا إرغام الرحمة. «إذن، لا يتعلق الأمر برغبة الإنسان ولا بسعيه، وإنّما برحمة الله فقط» و«الله إذن يرحم من يشاء، ويقصي من يشاء» (الرسالة إلى الرومان، 9، 16 و18). أضف إلى ذلك، بما أنّ «الشريعة مُنحت» لا للتمكن من تحديد الخطيئة فحسب، بل «لتنمية الإثم»، بذلك «تتضاعف التوبة» حيث «تزداد الخطيئة» - يجب القول بأنّه **الخطأ** السعيد، إذ كيف يعرف الناس المجد، إن كانوا يجهلون البؤس؛ كيف يمكننا أن نعرف ما هو النهار، إن لم يكن هنالك ليل ؟

وبإيجاز، تكون الإرادة عاجزة ليس بسبب أمر خارجي يمنع نجاح الرغبة، ولكن لأنّها تثير عوائقها الخاصة. وفي كلّ مكان، وهو حال يسوع، حيث لا تقوم به، فلا توجد بعد. وبالنسبة للقديس بولس، يكون التفسير بسيطا نسبيًا : هنالك صراع بين اللحم والعقل، ويندرج المشكل إلى أنّ البشر من جسد وعقل في نفس الوقت. والجسد يفنى، لذلك العيش اعتمادا على الجسد يعني الموت المؤكد. وأوّل مهمّة للعقل ليست السيطرة على الشهوات وإرغام الجسم على الطاعة فحسب، بل إثارة كبح شهواته - صلبه «مع الأهواء والشهوات» (الرسالة إلى أهل غلاطية، 5، 24)، ممّا يفوق بكثير فعلا القدرات البشرية. تعرضنا، من وجهة نظر الأنا المفكر، بأنّه كان من الطبيعي جعل الجسد نسبيا موضع ريبة. فالطبيعة الشهوانية في الإنسان، إن لم تكن بالضرورة مصدرًا للخطيئة، تعيق النشاط الفكري للعقل وتوفّر مقاومة للحوار الصامت، السريع، المتوفر للفكر ذاته، وتبادلا تكون روحانيته «لطيفة» لا يشوبها أي عنصر ماديّ. إننا أبعد ما نكون عن العداء الفظ تجاه الجسد الموجود لدى القديس بولس، عداوة تنبلج، دون أن ننسى بأنّها بعيدة عن الأفكار المسبقة ضدّ الجسد، من جوهر الإرادة ذاتها. ورغم مصدرها الفكري، تعي الإرادة بذاتها بالسيطرة على المقاومة

وعلى «الجسد»، في حجة القديس بولس (مثلما هو الشأن فيما بعد، تحت طائلة «الرغبة») فتصير استعارة للمقاومة الذاتية. وبذلك، إنّ اكتشاف الإرادة، حتى بهذه الصورة البسيطة، يفتح بعد صندوق العجائب عن أسئلة دون إجابة، ميزها بإحكام القديس بولس والتي، من هذا المنطلق، ستسمّم الفلسفة المسيحية المحضة بالسخافات.

كان القديس بولس يعرف كيف يكون من السهل أن نستنتج من تأويله بأنّنا «سنستمرّ في الخطيئة لكي تتوافر النعمة» (الرسالة إلى الرومان، 6، 1) («كما نُتهم زورا ويزعم بعضهم أننا نقول - أن نُمارس الشرور لكي يأتي الخير [الرسالة إلى الرومان، 3، 8]) رغم أنّه لاحظ بصعوبة أي فرع من المعرفة وأي تصلب للعقيدة يمكن الحصول عليها لحماية الكنيسة من **الخطيئة القاسية**. وهو يرى أيضا بوضوح في أيّ زاوية يمكن أن تخفق فيها أي **فلسفة** مسيحية : فالتناقض الصارخ بين إله عليّ قدير وعليم وهو ما يطلق عليه فيما بعد أوغسطينوس صفة «الطبع الشنيع» للإرادة. كيف يستطيع الإله أن يسمح بهذه المحنة الإلهية ؟ وخصوصا : «لماذا يلومُ بعد ؟ إذ من يُقاوم قصده ؟» (الرسالة إلى الرومان، 9، 19). كان القديس بولس مواطنا، يتكلم ويكتب **اللهجة** الإغريقية وكان على ما يظهر متبحّرًا في القانون الروماني والفكر الإغريقي. غير أنّ مؤسس الديانة المسيحية (إن لم نقل الكنيسة) ظلّ يهوديًا، فما من شك وجود حجة أكثر اقناعا من طريقته للعثور على حلّ لأسئلة دون إجابة أثارتها عقيدته الجديدة واكتشافات سريرته.

وهذا ما أجاب عليه أيوب كلمة بكلمة عندما دُفع به إلى إعادة طرح مسألة المسالك العصية لربّ اليهود. ومثل إجابة ايوب، فإنّ إجابة القديس بولس بسيطة، دون بصمة فلسفية : «من أنت أيّها الإنسان حتى تردّ جوابا على الله ؟ أيقول الشيءُ المصنوع لصانعه : لماذا صنعتني هكذا ؟ أوليس لصانع الفخّار سلطة على لبطين ليصنع من كتلة واحدة وعاء للاستعمال الرفيع وآخر للاستعمال الوضيع ؟ فماذا إذن إن كان الله، وقد شاء أن يُظهر غضبه ويُعلن قدرته، احتمل بكلّ صبر أوعية غضب جاهزة للهلاك، وذلك بقصد أن يعلن غنى مجده في أوعية الرحمة التي سبق أن أعدّها للمجد...؟» (الرسالة إلى الرومان، 9، 20-

23، كتاب أيوب، 10). وفي نفس السياق قال الله، حتى يضع حدّا لجميع الأسئلة، لأيوب الذي كان يتجرأ على السؤال : «إني أسألك فتعلمني، أين كنت حين اسست الأرض ؟... لعلك تناقض حكمي، تستذنبني لكي تتبرّر أنت... فمن ذا الذي يخفي القضاء بلا معرفة، ولكني قد نطقت بما لم أفهم بعجائب فوقي لم أعرفها» (كتاب أيوب، 38، 4؛ 40، 8؛ 42، 3).

وخلافا لنظريته حول بعث الموتى، فإن **حجة** الرجل للقديس بولس، واضعا حدّا لكل تساؤل بـ«من يسمح لك بوضع الأسئلة ؟» لم تدم إلا مرحلة بدايات العقيدة المسيحية. وعلى المستوى التاريخي على الأقل، يكون من الطبيعي مستحيلا معرفة كم من مسيحي، خلال مراحل **تقليد** المسيح، تجنب المحاولات المتكرّرة المُقامة للتوفيق بين العقيدة المطلقة لدى اليهود في إله خالق والفلسفة الإغريقية. وعلى كلّ، كانت الطوائف اليهودية قد وقع تحذيرها من أي الأنواع من الجدل؛ فقد قال لهم التلمود، مدفوعًا بمعرفة الأسرار الربانية : «من المستحسن للإنسان أن لا يكون مولودًا على أن يفكر في أربعة أشياء : ما هو فوق، وما هو تحت، وما سبق وما سيلحق»[4].

واستمعنا إلى أوغسطينوس، بعد قرون، مثل الصدى الضعيف لهذا الذعر المقدّس أمام السرّ الخفي لكلّ كائن، يردّد ما كان أهل عصره يرون فيها دعابة معروفة : «أجيب من يسأل. ماذا كان يفعل الإله قبل خلق السماء والأرض ؟... كان يعدّ جهنّم لمن يحشر نفسه في مسائل غامضة جدًا». ولكن لم يتوقف أوغسطينوس عند هذا الحدّ. ففي فصول لاحقة (من **الاعترافات**)، وبعد أن تهجم بشدّة على كلّ من يثير هذه الأسئلة، معتبرا إياهم بالأناس «المصابين بمرض إجرامي يجعل من أعينهم أضخم من بطونهم»، يوفّر إجابة منطقيّة صحيحة، ولكن وجوديّا غير مقنعة، بمعنى بما أنّ الإله - الخالق سرمدي، فإنّه يكون قد خلق السماء والأرض في نفس الوقت حتى لا يكون «ما قبل» الخلق موجود. «لكي يلاحظوا بأنّه لا يمكن وجود زمن قبل الخلق»[5].

(4) Chagigah II, 1, Cité par Hans Blumberger, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 26, n. 38.

(5) *Confessions*, Livre IX, chap. 12 et 20.

9

أبكتيتوس
والسلطة الضاربة للإرادة

يصف القديس بولس، في الرسالة إلى الرومان، حالة نفسية، تلك المتعلقة بما «أريد» و«لا أقدر». وهي مشفوعة بتجربة الرحمة الإلهية، تكون صاعقة. فهو يشرح ما حدث له ويصرح كيف ولماذا أنّ الحدثين مرتبطان. فخلال التفسير يبسط أوّل نظرية شاملة للتاريخ، ويستعرض غايته ويضع أسس العقيدة المسيحية. ولكن يقوم به بناء على حقائق؛ فهو لا يقيم الحجة، وهو ما يجعله مختلفا مع أبكتيتوس، رغم ما لديهما من قاسم مشترك.

إنهما معاصران لبعضهما البعض تقريبا، وقدما من نفس منطقة الشرق الأدنى، يعيشان في الإمبراطورية الرومانية الهلنستية ويتكلمان نفس اللغة، اللهجة الإغريقية، رغم انّ أحدهما مواطن روماني والآخر وقع عتقه، بعد أن كان عبدًا، أحدهما يهوديّ والآخر رواقي. ويتقاسمان أيضا شيئا من الصرامة الأخلاقية التي تجعلهما في عزلة عن محيطهما. ويعلن الاثنان أنّ غواية زوجة الجار يُعتبر اقتراف للزنى. وينددان، بنفس العبارات تقريبا أهل الفكر لعصرهما - الفريسيين بالنسبة للقديس بولس، والفلاسفة (الرواقيين والأفلاطونيين) لدى أبكتيتوس - المتكوّنين من المنافقين الذين لا يخضعون لتعاليمهم. ويصيح أبكتيتوس : «لكن، آتوني برواق إن كان لديكم». «آتوني برجل مريض وسعيد، في خطر وسعيد... أرغب، باسم الآلهة، أن أتفرّس رواقيّا»[1]. هذا الاحتقار

---

(1) *Entretiens*, trad. Jean Souilhe, Paris, 1949, livre II, chap. 19, t. II, p. 82 et suiv.

مُعبّر عنه جهرا ويلعب ايضا دورا هاما لدى أبكتيتوس أكثر منه لدى القديس بولس. وأخيرا، يظهر الاثنان ازدراءًا غريزيّا تقريبا للجسد - هذا «الكيس» حسب أبكتيتوس الذي أملأه يوما بعد يوم ثمّ أفرغه : «أي ملل ؟»[2] ويميزان بين «الأنا الداخلي» (القديس بولس) «والأشياء من الخارج»[3].

لدى كلّ واحد منهما، يقع وصف المحتوى الحقيقي للسريرة حصريّا حسب مقترحات الإرادة، التي يرى فيها القديس بولس أنّها عاجزة ويراها أبكتيتوس سامية : «ما هو موطن الخير ؟ - الشخص المعنوي. وما هو موطن الشرّ ؟ الشخص المعنوي. وموطن من هو محايد ؟ - من هو ليس من ميدان الشخص المعنوي»[4]. فمن الوهلة الأولى، إنّها النظرية الرواقية القديمة، المتخلصة من السند الفلسفي للرواق؛ ليس أبكتيتوس الذي سيبحث عن المعاملة الحسنة حصريا للطبيعة حسب القوانين التي من الواجب أن يعيشها الناس ويفكرون فيها، بمعنى دحض أي شرّ ظاهري بالفكر، وجعله عنصرا ضروريّا للخير الكوني. وما يجعل هنا أبكتيتوس ذا أهمية، هو فعلا غياب مثل المذاهب الميتافيزيقية، في تعاليمه.

كان قبل كلّ شيء مثربا، وبما أنّه يدرّس ولا يحرّر[5]، فقد كان يعتبر نفسه بمثابة الخليفة لسقراط ونسي، مثل معظم من ادعوا خلافة سقراط، بأنّ هذا الأخير لم يكن لديه أي شيء يلقنه. ومهما يكن من أمر، كان أبكتيتوس يعتبر نفسه فيلسوفا ويعرّف الموضوع الفلسفي «كفنّ للحياة... حياة كلّ فرد»[6] . ويتمثل هذا الفنّ غالبا أن يكون دوما برهانًا في متناوله عند الحاجة، في ظروف محنة عظيمة. كانت نقطة انطلاقه القولة القديمة جميع البشر يريدون أن يكونوا سعداء، وكان المشكل الوحيد المطروح على الفلسفة هو اكتشاف الوسائل لبلوغ هذه الغاية الطبيعية. غير أنّ أبكتيتوس، في تناغم مع مزاج العصر وفي تناقض مع فترة ما قبل المسيحية، كان مقتنعا بأنّ الحياة، مثلما هي متوفرة في الأرض،

---

(2) *Fragment 23.*
(3) *Manuel d'Epictète*, trad. Abbé A. Julien, Paris, 1879, XXIII, p. 57.
(4) *Entretiens*, livre II, chap. 16, t. II, p. 62.
(5) Whitney J. Oates, Introduction à *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, Modern Library, 1940.
(6) *Entretiens*, livre I, chap. 15, t. I, p. 159.

منتهية لا محالة بالموت وبالتالي، مطوّقة بالخوف والهزات، غير قادرة على توفير السعادة الحقيقية، إلا بجهد خاص من الإرادة البشرية . هكذا يتغيّر معنى «السعادة»؛ فهي لم تعد نشاطا لأحسن عيش، ولكن استعارة رواقية واصفة المسار الحرّ لحياة لا تعكّرها لا العواصف، ولا الرعد، ولا العقبات. فقد كانت السمات المميزة في ذلك الصفا، والهدوء بعد العاصفة، والسكينة والطقس الجميل[7] - استعارات غير معروفة في العصور القديمة الكلاسيكية. تعود كلّها إلى استعداد الروح التي تجعلها العبارات السلبية (مثل الطمأنينة) أكثر حظوة، والتي تتكوّن، في الحقيقة، من شيء سلبي كليّا : أن تكون «سعيدًا» يعني القول قبل كلّ شيء «أن لا تكون تعيسا». تعلّمنا الفلسفة «التفكير المنطقي... الأفكار المسبقة الواضحة، والجلية... الموجودة في المتناول»[8]، للتخلص من مصيبة الحياة الحقيقية.

يكتشف العقل أنّ ما يؤدي إلى التعاسة ليس الموت الذي يتهدّد، في الخارج، ولكن الخوف من الموت الكامن فينا، ليس الألم، ولكن الخوف من التألم - «ولكن، ليس الموت إطلاقا ولا الحزن المخيفان، ولكن الخوف من الحزن والموت»[9]. لذلك فإنّ الشيء الوحيد الممكن أن نفزع منه فعلا هو الخوف ذاته، وإن لم يهرب الناس من الموت أو من الألم، فيستطيعون إقناع أنفسهم بأنّ خوفهم غير مبرّر بإزالة التصوّرات التي تتركها الأشياء المرعبة في عقلهم : «إن يكن الموت أو النفي هما اللذان يخيفاننا، ولكن الخوف نفسه، فإنّنا سنتمرّس على تجنب حالات الروح التي نتصورها أوجاعا»[10]. (يكفي تذكر الأمثلة التي تشهد على الدور الذي تلعبه، في جعبة الروح، الهلع المنفلت بأن نخاف، أو تصوّر تهوّر الشجاعة البشرية إن لم تترك الآلام التي نشعر بها أي ذكرى - وهو «تصوّر أبكتيتوس - حتى نثمّن القيمة النفسية الملموسة لهذه النظريات الصعبة المنال ظاهريّا).

وما أن اكتشف العقل الناحية الداخلية حيث يكون الإنسان وجها لوجه مع

(7) Ibid., livre II, chap. 18, t. II, p. 74.
(8) Ibid., livre I, chap. 27, t. I, p. 97.
(9) Ibid., livre II, chap. 1, t. II, p. 12.
(10) Ibid., livre II, chap. 16, t. II, p. 64.

«التصوّرات» الفريدة التي تتركها الأشياء الخارجية في ذهنه، بدلا عن وجودها الواقعي، فقد قام بمهمّته. لم يعد الفيلسوف مفكرا يتوقف عند كلّ ما يجري أمامه، ولكنه إنسان خبر بأن «لا يلتفت [أبدا] إلى الأشياء الخارجية» عن موقعه. ويمثل إبكتيتوس هذا الموقف بصفة مذهلة. فهو يسمح لفيلسوفه بالتحوّل إلى المسرح، مثل كلّ الناس؛ ولكن خلافا «للعامي»، فإنّ الشيء الوحيد الذي «يؤثر» فيه، هي ذاته و«سعادته» الشخصية؛ لذلك يكون مجبرًا على «أن لا يتمنى مشاهدة وصول ما سيحدث، وأن لا يرى انتصارًا إلا للمنتصر»[11]. إنّ إيلاء الظهر للواقع، بينما يحيط بنا، خلافا لوضعية ركون الأنا المفكر في عزلة الحوار الصامت بين الأنا والذات، أو أنّ كلّ فكرة هينة حسب تعريفها، هي فكرة للمستقبل، تتضمن نتائج عريضة. وهذا يعني، مثلا، أنّه عندما نسير إلى مكان ما، لا نولي أيّ اهتمام إلى الهدف الذي رسمناه، ولكننا لا نهتمّ إلا «بفعل» السير «ذاته» «كإنسان ينشغل لا بالنتيجة المُراد الحصول عليها، ولكن بالفعل ذاته... والذي يهتمّ، في جدله، بالجدل نفسه ولا الحصول بما يجعله الفاعل»[12] ففي الحكمة الخاصة بالمسرح، كأنّما المتفرجون، بعيون لا ترى، كانوا مجرّد أشباح في عالم الظواهر.

قد يكون مجديا مقارنة هذا الموقف بموقف الفيلسوف أمام الحكمة البيتاغورية القديمة للألعاب الأولمبية، كان أفضلهم من لم يشارك في المصارعة للحصول على المجد أو الانتصار، ولكن كانوا مجرّد متفرجين، مشدوهين بالألعاب ذاتها. ما من أثر هنا لهذا الاهتمام المترفع. فالأنا وحده يحق له أن نتوقف هنا، والسيّد الذي لا يقدر على مناقشة الأوامر هي الفكرة الجدلية، وليس العقل القديم، العضو الداخلي للحقيقة، والعين الخفية للفكر المتجه نحو ما يحتويه العالم المرئي من خفيّ، ولكن منطق ديناميكي ميزته الأساسية «الإحاطة علما بذاته والوعي أيضا بالملكات الأخرى لطبيعته، وبسلطته، وبالقيمة التي توفرها بالقدوم في ذاتنا»[13]. ومن الوهلة الأولى، يمكن القول إنّ

(11) *Le Manuel*, XXIII et XXXIII, p. 68.
(12) *Entretiens*, livre II, chap. 16, t. II, p. 6j.
(13) Ibid., livre I, chap. 1, p. 5.

الاثنين والواحد لسقراط التي وقع تحديثها بالمسار الفكري، ولكنه في الحقيقة فهو اقرب ممّا نسميه اليوم الوعي بالذات.

إنّ اكتشاف أبكتيتوس هو أنّ الفكر، لأنّه يحتفظ «بالتصوّرات» الخارجية، قادر على معالجة «الأشياء الخارجية» كمجرّد «معطيات للوعي» مثلما نقول الآن. يقوم المنطق الديناميكي بتحليل ذاته وتحليل أيضا «التصورات» المرسومة في الذهن. ترشدنا الفلسفة «إلى معالجة التصورات مثلما ينبغي»؛ فهي تقوم بغربلتها «وتميزها ولا تستعمل أي واحدة منها قبل فحصها». إنّ النظر إلى طاولة لا يسمح أن نبدي رأيا عن جودتها؛ فالرؤية لا تخبر، ولا أيضا بقية الحواس. فالفكر وحده، الذي يتجه لا إلى الموائد الحقيقية، بل إلى صور الموائد، هو القادر على إنارتنا. (» ولكن ماذا يمكننا إذن أن نقول شيئا آخر سوى أنّ الذهب جميل؟ فالذهب ذاته يقول لنا ذلك. ومن الواضح أنّ الملكة هي القادرة على استعمال التصوّرات»[14] أهمّ حدث هو أنّه لا يجوز الخروج من ذواتنا عندما لا نهتمّ إلا بالأنا. ليس إلا في صورة يستطيع فيها الفكر جلب اهتمام الأشياء في ذات لكي تصبح لها قيمة.

كلما انسحب الفكر عن الأشياء الخارجية وانغمس في دواخل تصوراته الخاصة، يفهم، من ناحية واحدة، أنّه مستقل تماما عن التأثيرات الخارجية: «هل يقدر أحد ان يمنعك من الإذعان للحقيقة؟ لا أحد. هل يقدر أحدهم أن يرغمك على قبول الخطأ؟ لا أحد. ألا ترى أنّه في هذا الميدان تكون شخصيتك المعنوية حرّة، حصلت على العتق، ومعفية من الأغلال؟[15]» إن كانت طبيعة الحقيقة «للإكراه»، فإن الفكر مفهوم قديم، «وكأنما الحقيقة ذاتها تكرههم على ذلك»، يقول أرسطو وهو يتحدث عن نظريات البداهة التي لا تتطلب أيّ تفكير خاص[16]. ولكن هذه الحقيقة لدى أبكتيتوس ومنطقها الديناميكي لا علاقة لهما بالعلم أو المعرفة التي حسبهما يكون «المنطق أيضا عقيمًا»[17] - حرفيّا غير صالح. يخص العلم والمعرفة «الأشياء الخارجية»، المستقلة عن الإنسان، غير

(14) Ibid.
(15) Ibid., livre I, chap. 17, t. I, p. 66.
(16) *Physique*, 188 b 30, t. I, p. 40.
(17) *Entretiens*, livre I, chap. 17, t. I, p. 65.

الخاضعة لسلطته؛ لذلك لا يهتمّ بها، أو يجب أن لا يفعل ذلك.

إنّ بداية الفلسفة هي «الوعي بضعفه الشخصي وعجزه في الأمور الضرورية». ليس لدينا أي «نظرية طبيعية» للأشياء الواجب علينا معرفتها، مثل «المثلث المستطيل»، ولكن الأشخاص العارفين يستطيعون تعليمنا إياها، ومن لا يقومون بذلك يعرفون أيضا أنهم لا يعرفون. ويكون بشكل مختلف كلّ ما يخصّنا فعلا والمرتبط به نوعية الحياة التي نسلكها. ففي هذا الميدان، يولد كلّ واحد بـ«يظهر لي»، بفكرة، ومن هنا تنطلق المشاكل : «الوعي بالصراع الذي يجعل الناس في مواجهة بعضهم البعض» و«اختراع معيار، مثلما اكتشفنا الميزان لتحديد الوزن، أو الخيط الرفيع للتمييز بين ما هو مستقيم وما هو معوجّ... [تلك هي] نقطة انطلاق الفلسفة»[18].

تحدّد إذن الفلسفة المعايير والمقاسات وتلقن الإنسان كيف يستخدم ملكاته الحسية، وكيف «يستعرض التصوّرات وكيف تكون مناسبة»، مثل «تنقيتها وتحديد قيمة كلّ واحدة منها». إنّ معيار كل فلسفة هو، لا محالة، القياس المسموح فيه بحياة متخلصة من الألم. وفي حالة قصوى، تعلّمنا التعاليم الفكرية التي تتغلب على العجز الفطري لدى الإنسان. وفي هذا الإطار الفلسفي العام، قد يكون العقل، العقل الجدلي المستفيد من السبق على جميع القوى العقلية، ولكن ليس الأمر كذلك. ففي اللعنة التي يطلقها ضدّ «الفلاسفة الذين ليست لهم تلك الصفة إلا بالكلام»، يشجب أبكتيتوس الفجوة المخيفة الموجودة بين تعليم الإنسان وسلوكه الحقيقي، ويشير ضمنيا إلى الفكرة العتيقة بأنّ العقل وحده لا يتحرك ولا ينجز شيئا. ليس العقل أكبر منفّذ، بل الإرادة : «اعتبر من أنت» هي النصيحة التي يوجهها العقل، حسب الاعتقاد، ولكن ما نكتشفه عندئذ هو أنّ «الإنسان هو شخص لا يضع شيئا فوق الشخصية المعنوية، ولكن يُخضع لها البقية، مجنبا إياها العبودية والتبعية». يميّز العقل فعلا الإنسان عن الحيوانات التي هي إذن «أحد الأجزاء التابعة في هذا العالم»، بينما الإنسان هو فيه «أحد الأطراف المهيمنة»[19]؛ والحال، ليس العقل هو القادر على منح الأوامر، بل الإرادة.

(18) Ibid., livre II, chap. 11, t. II, p. 41.
(19) Ibid., livre II, chap. 10, t. II, p. 37.

وإن كان هدف الفلسفة هو «فنّ كلّ شخص للتمتع بالحياة»، وإن كان المعيار الأسمى هي جدواها في هذا الإطار، عندئذ «تتمثل الفلسفة في البحث عمّا هو ممكن القيام به دون قيد لشهوات [الإنسان] ونفوره»[20].

إنّ ما يستطيعه العقل أوّلا هو تدريب الإرادة على تمييز الاشياء المرتبطة بالإنسان، تلك التي يقدر عليها (**المسلك** الطويل لدى أرسطو) وتلك التي ليست في مقدوره. وتكمن سلطة الإرادة في قرارها السيادي بأن لا تتمسك إلا بما يهيمن عليه الإنسان، وهذا يخص حصريّا السريرة البشرية[21]. لذلك أوّل قرار للإرادة هي أنّها لا تريد المتعذّر بلوغه، وبوضع حدّ للرغبة المضادة التي لا مفرّ منها - وفي كلمتين عدم الاهتمام بما هو خارج عن سيطرتها. (أي أهمية تكمن في أن يكون العالم من ذرات، أو من أجزاء بعدد غير متناه، أو من نار أو من طين ؟ ألا يكفي أن نعرف... إلى أيّ حدّ تصل إرادة الكسب وإرادة التملص... وتجنب الأشياء التي تتجاوزنا ؟»[22] وبما أنّه «من المستحيل أنّ ما يحدث يكون مغايرًا»[23]، نظرا إلى أنّ الإنسان، بعبارات أخرى، عاجز تمامًا في العالم الحقيقي، فقد تقاسم قوى العقل والإرادة الخارقة للعادة، والتي بفضلها يستطيع إعادة إنتاج العالم الخارجي - بشموليته، ولكنه خال من الواقع - في ذهنه الخاص حيث يسيطر كسيّد دون منازع. فهو يسيطر بذلك على نفسه والأشياء المتعلقة باهتماماته، إذ لا يوجد أي عائق أمام الإرادة سوى هي بالذات. إنّ ما يظهر حقيقيّا، بمعنى عالم الظواهر، لا يمكن أن يتخطى موافقتي لكي يكون حقيقيّا في نظري. ولا يمكن لهذه الموافقة المغتصبة كمجرّد خيال.

إنّ القدرة على التوجه إلى الذات الداخلية التي لا تُقهر، بالتغافل عن العالم الخارجي، يتطلب بوضوح «تجربة» ونقاشا مستمرّا، لأنّ الإنسان لا يقتصر على قضاء حياة كلّ يوم في العالم مثلما هو عليه؛ إنّ ما في داخله، ما إن كان على قيد الحياة، يكمن في خارجه، في جسم ليس تحت سيطرته، ولكنه على ملك «الأشياء الخارجية». إنّ السؤال الأزلي هو معرفة ما إذا كانت الإرادة

(20) Ibid., livre III, chap. 14, t. III, p. 5.
(21) *Manuel*, I, p. 40 et suiv.
(22) *Fragments*,1.
(23) Ibid., 8.

قوية بما فيه الكفاية حتى تُصرف الانتباه عن الأشياء الخارجية، المهدّدة كثيرا، مركزا الخيال على «تصوّرات» مختلفة، في حضور الآلام والمصائب الحقيقية. وبرفض قبوله وبوضع الواقع بين قوسين، فذلك ليس سوى تمرين للفكر الخالص والبسيط، ولكنه يجب أن يظهر إثباتاته علة مستوى الأحداث الحقيقية. «يجب أن أموت. هل عليّ القيام به متشكيًا ؟. يجب أن أذهب إلى المنفى. ما الذي يمنعني بأن أذهب ضاحكا، فرحا وهادئا ؟ ويقول المعلم : «سأضعك في الأغلال - إنسان، ماذا تقول الآن؟ أنا ؟ إنك ستوثق قدمي. أما شخصيتي المعنوية، فحتى روس لا يقدر على هزمها»[24].

يقدّم أبكتيتوس العديد من الأمثلة لا فائدة في تعدادها هنا؛ فقراءتها مملّة، مثلها مثل تمارين الكتاب المدرسي. فالخاتمة هي دوما ذاتها. وممّا يقلق الناس، ليس ما يحدث لهم في الواقع، ولكن «حكمهم» (بمعنى الرأي، والاعتقاد) : «فما من أحد يقدر على إهانتك، إن أردت؛ إذ لا يمكن أن تُهان إلا إذا ما اعتقدت أن تكون مهانًا»[25]. «وعلى سبيل المثال، ماذا يعني أن تكون محلّ شتيمة ؟ خُذْ صخرة واشتمها. فماذا سيحدث ؟»[26]كنْ مثل الصخرة، وستكون منيعًا. فالمناعة هي كلّ ما نحتاجه لكي نشعر بالحريّة، انطلاقا من اللحظة التي نكتشف فيها أنّ الواقع نفسه رهينة قرار الاعتراف به كما هو.

يقرّ أبكتيتوس، مثل جميع الرواقيين تقريبا، بأنّ مناعة الجسد تفرض بعض القيود لهذه الحرية الداخلية. وعند استحالة أن ننكر بأنّه ليست التمنيات وحدها أو الشهوات هي التي تحرمنا من الحرية، ولكننا «مقيدون بالجسد مع ما يمتلك»[27]، فمن الواجب عليهم أن يبرهنوا أنّ هذه القيود ليست لكلّ اختبار. ويصير هذا موضوعا ضروريّا لكتاباتهم للإجابة على السؤال التالي : «ما الذي يبعدنا عن الانتحار ؟» على كلّ، يظهر أن أبكتيتوس لاحظ جليّا أنّ هذا النوع من الحرية الداخلية غير المحدودة يعني في الواقع «أنّه من الواجب التذكر

(24) *Entretiens*, livre I, chap. 1, t. 1, p. 8.
(25) *Manuel*, XXX, p. 63.
(26) *Entretiens*, livre I, chap. 25, t. I, p. 92 et suiv.
(27) Ibid., livre I, chap. 9, t. I, p. 38.

والحفاظ فعلا في الذهن على أن يكون الباب مفتوحا»[28]. فبالنسبة لفلسفة الاغتراب الكلي للعالم، هنالك العديد من الحقائق في الجملة الهامة التي وضعها كامو في صدارة أوّل كتاب له : لا يوجد أي مشكل فلسفي جدّي حقيقة : هو الانتحار»[29].

ومن الوهلة الأولى، يظهر أنّ هذه النظرية للحصانة واللا مبالاة - أي كيف نحمي أنفسنا من الواقع، والتخلي عن قدرة التأثر بها، في الظروف الحسنة والظروف السيئة، في الفرح والحزن - من السهل فعلا رفضها أكثر من التأثير غير المتوازن، على مستوى الحجج وعلى المستوى العاطفي، إلى درجة أنّ تأثير الرواقيين على بعض العقول النيرة للعالم الغربي يكاد يكون غير مفهوم. نجد لدى أوغسطينوس هذا الرفض في شكل أكثر عقلانية وأكثر دقّة. يقول بأنّ الرواقيين اختلقوا هذا الخداع للتظاهر بأنّهم سعداء : «لكنّ [الإنسان] عندئذ لا يريد ما يقدر عليه إلا لأنّه لا يستطيع ما يريد»[30]. ويواصل، بأنهم، إضافة إلى ذلك، يعترفون بأنّه «طبيعيّا، كلّ الناس يريدون أن يكونوا سعداء»، ولكن لا يؤمنون بالخلود، أو على الأقلّ ببعث الجسد، بمعنى حياة دون موت، وهو تناقض حتى في العبارات. ذلك لأنّ «كلّ الناس يريدن أن يكونوا إذن سعداء : وإن أرادوا ذلك فعلا، فإنّهم يريدون أيضا، بحكم ذلك، أن يكونوا خالدين... ولكي نعيش سعداء، علينا أن نحيا»[31]. وبعبارة أخرى، بحكم أنّهم فانون، فإنّ الناس لا يستطيعون أن يكونوا سعداء، والطريقة التي جعل منها الرواقيون الخوف من الموت السبب الأساسي المصيبة تشهد بذلك؛ وأحسن ما يمكننا القيام به هو أن نصير «زاهدين»، أن لا نتأثر لا بالحياة ولا بالموت.

يجانب هذا الرفض، المعقول لا محالة عند هذا المستوى من الأحجية، بعض النقاط الهامة. أوّلا، هنالك مسألة معرفة لماذا توجد إرادة لكي لا نريد، لماذا لا يكون ممكنا أن نفقد بصفة طبيعية القدرة على الإرادة في ظلّ البديهيات

(28) Ibid., livre I, chap. 25, t. I, p. 91.
(29) *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.
(30) *De la Trinité*, livre XIII, 7, 10, p. 293.
(31) Ibid., 8, 11, p. 295.

الأكثر عمقا لتفكير مركز. وبعد كلّ شيء، ألا نعلم جميعا إلى أيّ حدّ كان دوما من السهل نسبيّا أن نفقد، إن لم تكن القدرة، على الأقل عادة التفكير؟ يكفي أن نعيش في انشراح مستمرّ وأن لا نتخلى عن معاشرة الآخرين. يمكن ان نعتبر أنّه من الصعب انتزاع البشر عن عادة الرغبة في كلّ ما هو ليس في متناولهم سوى عادة التفكير، ولكن بالنسبة لشخص «متمرّس» بما فيه الكفاية، ليس من الضروري تكرار عدم الرغبة إلى ما لانهاية - نظرا إلى أنّ «لا يريد» عندما لا تقدر على شيء هو على الأقلّ هام ايضا، في هذا التمرين أكثر من مجرّد التماس للإرادة.

إنّ عدم قناعة أبكتيتوس، في أيّ حال من الأحوال، بالقدرة التي تمتلكها الإرادة بعدم الرغبة مرتبطة شديد الارتباط بما سبق، بل أكثر حيرة. فهو لا يبشر فقط باللامبالاة لكلّ ما ليس في متناولنا؛ بل يتطلب أن نريد بقوّة كل ما يحدث على أيّ حال. لقد تعرضت إلى رمزية المسرح، حيث يتقبل الإنسان، المنشغل بسعادة الأنا فقط، النصيحة بأن «يتمنى حدوث ما يحدث، وأن لا يشاهد إلا انتصار المنتصر». وفي موقع آخر، يذهب أبكتيتوس إلى أبعد من ذلك ويثني على «الفلاسفة» (المجهولين) القائلين «لو تمكن الإنسان من التنبئ بالمستقبل، فإنّه سيتعاون بنفسه مع المرض، والموت، وعملية البتر»[32]. وممّا لا شك فيه، يقع ثانية، في تحليله، في مفهوم الرواقية القديم لنظرية القدر التي تؤكد بأنّ لا شيء يحدث إلا في تناغم مع طبيعة الكون، وأنّ أيّ شيء خاص، إنسان أو حيوان، نبتة أو صخرة، لها دور وتكون مبررة بالمجموعة. ولكن لا يهتمّ أبكتيتوس بوضوح بكل ما له علاقة بالطبيعة أو بالكون فحسب، ولكن، أضف إلى ذلك، أنّه ما من شيء في النظرية القديمة لا يشير بأنّ الإرادة البشرية، مبدئيا غير مجدية تماما، تستطيع أن تصلح لأيّ شيء «في جعل الكون منتظمًا». فهو يهتمّ بما يحدث للإنسان أبكتيتوس: «أبدي الرغبة ولا تتحقق. هل هنالك أكثر مني تعاسة؟ ولا أرغب في شيء ما، فيتحقق. هل هنالك اكثر مني تعاسة؟[33]»

---

(32) *Entretiens*, livres II, chap. 10, t. II, p. 37.
(33) Ibid., livre II, chap. 17, t. II, p. 71.

وبإيجاز، وحتى «نعيش عيشة طيبة»، «لا تطلب أن تتحقق الأحداث حسب مشيئتك، ولكن حاول أن تتقبل الأمور مثلما تحدث، وتكون حياتك سعيدة»[34].

لا تتحقق هذا إلا عندما تبلغ الإرادة درجة قصوى، عندما تقدر أن تريد ما هو موجود وأن لا تكون بذلك على الإطلاق «بعيدة عن الأشياء الخارجية»، والتي يمكن نعتها عن جدارة. وتوجد عند أسس كلّ الحجج المؤيدة لهذه القدرة الكلية الفرضية المبتذلة القائلة بأنّ كلّ ما هو لي واقعي فهو كذلك بموافقتي؛ وما يكمن وراء هذه الفرضية، بضمان الجدوى الفعلية، هنالك العنصر الغبي أنني أستطيع دومًا أن أنتحر عندما أشعر بالضيق في الحياة - «فالباب دوما مفتوح». لا يؤدي هذا الحلّ هنا، مثلما هو لدى كامو على سبيل المثال، إلى نوع من الثورة الكونية ضدّ المنزلة الإنسانية؛ ففي نظر أبكتيتوس، قد تكون هذه الثورة دون غاية، بما «أنّه من المستحيل أنّ ما يحدث يكون مغايرًا»[35]. فهي ليست معقولة، ذلك لأنّ النفي المطلق بذاته مكيف بالكائن-هنا، الخالص والمتعذر التفسير، لكلّ ما هو موجود، من ضمنهم أنا، ولا يطالب أبكتيتوس في أي موقع تفسيرا أو تبريرًا لما يتعذر تفسيره. لذلك، ومثلما سيبينه فيما بعد أوغسطينوس[36]، فإنّ كلّ من يعتقدون تمييز نكران الذات بالانتحار يرتكبون خطأً؛ فهم يختارون شكلا من الوجود لا يتحقق، لا محالة، ذات يوم، ويختارون السلام، وذلك واضح، وهو ليس سوى شكل من الكائن.

إنّ القوة الوحيدة القادرة على أن تكون حاجزا لهذا القبول الأساسي، الإيجابي، المتوفر بالإرادة، هي الإرادة نفسها. من هنا يكون معيار التصرّف القويم : «أرغب بطريقة تكون فيها أنت راضيًا على نفسك». ويضيف أبكتيتوس : «عليك أن تريد أن تكون جميلا في نظر الآلهة»[37]؛ والحال أنّ الإضافة هي، فعلا، مطوّلة، إذ أنّ أبكتيتوس لا يعتقد في إله متعالٍ، ولكنه يتمسك بفكرة أنّ

(34) *Manuel*, VIII, p. 48.
(35) *Fragments*, 8.
(36) *Du libre arbitre*, livre III, v-viii.
(37) *Entretiens*, livre II, chap. 18, t. II, p. 77.

الروح شبيهة بالإله «وأنّك قطعة من الإله... ففيك جزء من هذا الإله»[38]. وفي النهاية، لا يكون الأنا الإرادي على الأقل منقسما مثل الاثنين في واحد لسقراط في الحوار الأفلاطوني للفكر. ولكن، مثلما لاحظناه لدى القديس بولس، يكون الاثنان في الأنا الإرادي على مسافة من أن تكون لهما علاقات وديّة ومتناغمة، رغم أنّ التناقض لدى أبكتيتوس الذي يفصلهما مفتوح ولا يصيب الأنا بهلع اليأس التي تجلجل بها فواجع القديس بولس. يحدّد أبكتيتوس علاقتهما «بالصراع» المتواصل، مباراة أولمبية تستلزم أن يشك الأنا ذاته في النفس دون هوادة. «إنّ وضعية وشخصية الفيلسوف، جميع خيره أو جميع شروره، يترقبه من نفسه... وفي كلمة، فإنّه يتحدى نفسه وكأنّها عدوّ يُستراب من مزالقه»[39]. يكفي أن نتذكر الملاحظة العميقة لأرسطو («إنّه لجزء من هذه العلاقة بين الذات والنفس تجعل العواطف التي تؤسس الصداقة تنتشر فيما بعد إلى بقية البشر») لتقييم المسافة المتبعة من قبل الفكر البشري منذ العصور القديمة.

إنّ الأنا للفيلسوف، المتحكم فيه من طرف الأنا الإرادي، الذي يؤكد له بأنّ لا شيء يعكر صفوه أو يُرغمه، إلا الإرادة ذاتها، هو دوما في صراع مع الإرادة المضادة المتولدة فعلا عن إرادته الخاصة. إنّ الإرادة القوية باهظة الثمن؛ إنّ أسوأ ما يمكن أن يحدث، من وجهة نظر الأنا المفكر، للاثنين في واحد، بمعنى «أن تكون في خلاف مع ذاتك»، أصبح غير منفصل عن الطبيعة البشرية. وبما أنّ هذا المصير لم يعد يخصّ «الإنسان المنحرف» لأرسطو، ولكن على العكس الإنسان الحكيم والطيب الذي تعلّم فنون تسيير حياته مهما كانت الظروف الخارجية، يمكن أن يدفعنا إلى التساؤل إن لم يكن هذا «الشفاء» أسوأ من المرض.

ولكن، في هذه القضية المؤسفة، يظل هنالك اكتشاف حاسم لا يمكن لأيّ كان أن يزيله، والذي يشرح على الأقل لماذا استطاعت العاطفة بالقوة وبالحرية البشرية أن تبرز من تجارب الأنا الإرادي. يتمحور سؤال، وقع التطرق له بصفة ثانوية في تحليل فكر القديس بولس، بمعنى أنّ كل طاعة تتضمن القدرة

(38) Ibid., livre II, chap. 8, t. II, p. 30.
(39) *Manuel*, XLVIII, p. 76.

على العصيان، يتمركز في صلب اهتمامات أبكتيتوس. فبالنسبة إليه، هو أنّ العنصر الحاسم هي القدرة التي تمتلكها الإرادة لمنح ولا للموافقة، لقول نعم أو لا، بقدر ما لا أنا بذاتي معنيّ، لا محالة. لذلك، فإنّ الأشياء التي، في وجودها الخالص - «تصوّرات» للأشياء الخارجية مثلا - لا تخضع إلا لذاتي، هي أيضا تحت سيطرتي؛ أستطيع، لا أن تكون لي إرادة تغيير العالم فحسب (رغم أنّ هذا المشروع ذو أهمية مشكوك فيها لشخص في تبعية تامة للعالم الموجود فيه)، أستطيع أيضا أن أنكر الواقع كليّا ولا شيء، بمشيئة الـ«لا أريد». من المفترض أنّ لهذه السيطرة شيئا مرعبًا، غير محتملة فعلا للفكر البشري، إذ ما من فيلسوف أو عالم لاهوت، إثر القيام بواجباته فيما هو غير موجود في «نعم» الكلي، لم يغير اللجام ويطالب بالموافقة دون منازع، ناصحا الإنسان، مثلما فعل سنكا في جملة يذكرها الأستاذ إيكهارت بكثير من الثناء «بقبول جميع الأحداث وكأنّه مرغوب فيها وطالب بها بنفسه». وعلى كلّ، إن لم نلاحظ شيئا أكثر من ذلك، في هذا التناغم الكوني، سوى أقصى وأعتم ضيم للأنا الإرادي تجاه عجزه الوجودي في عالم واقعي، سنضع بذلك حجة إضافية في صالح الطابع الوهمي لقدرة الإرادة، الإثبات النهائي بأنّ الأمر يتعلق «بمفهوم مفتعل». قد يكون المرء، في هذه الحالة، قد حصل على قدرة «مذهلة» فعلا (أوغسطينوس)، مقيدة بطبعه المطالب بسلطة لا يمكن القيام بها إلا في ميدان من خيال محظ، تغزوه الأوهام، - سريرة فكر نجح في الانفصال عن كلّ ظاهرة خارجية عند بحثه دون انقطاع عن الطمأنينة المطلقة. وآخر مكافأة والساخرة للكثير من المجهودات، فإنّها تمنت من معرفة، بطريقة حميمية وبغيضة، «الركام المؤلم وكنز الآلام» حسب ديموقريطوس، أو «الهوية» التي اكتشفها أوغسطينوس «في فؤاد المنصف وفي فؤاد الشرير»[40].

(40) *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae latina*, J. -P. Migne, Paris, 1854-1866, vol. 37, CXXXIV, 16.

10
أوغسطينوس أوّل فيلسوف للإرادة

«إنّ ما ندين به للفيلسوف سواء كان مسيحياً، فهو الكتاب، وبفضل التقاليد الإغريقية حصلت المسيحية على الفلسفة». - إيتيان جيلسون.

أوغسطينوس، أوّل فيلسوف مسيحي، ونرغب أن نضيف، الوحيد الذي حصل عليه الرومان[1]، وهو أيضا أوّل رجل فكر اهتمّ بالديانة، مدفوعا بشكوك فلسفية. ومثل العديد من الأشخاص المتعلمين في ذلك العصر، ترعرع في صلب العقيدة المسيحية؛ ولكن ما سيصفه بنفسه ذات يوم كاعتناق [للمسيحية] - وهو موضوع **الاعترافات** - هو مخالف تمام الاختلاف للتجربة التي غيّرت الملك شاول، المنافق إلى المتحمّس الكبير، إلى بولس، الحواري المسيحي ومريد يسوع الناصري.

ففي **الاعترافات**، يروي أوغسطينوس كيف «اتقد» قلبه عند قراءة كتاب هورتانسيوس لشيشرون، كتاب (مفقود الآن) يحتوي على عظة فلسفية. ظلّ يذكره إلى أواخر أيامه. وأصبح أوّل فيلسوف مسيحي، لأنّه من طور إلى آخر من حياته، ظلّ وفيّا للفلسفة. إنّ تأليفه في التثليث، وهو مرافعة لفائدة العقيدة الأساسية للكنيسة المسيحية، هو في نفس الوقت عرض عميق جدّا وشديد الانتظام من مواقفه الفلسفية الشخصية الإبداعية. ولكن نقطة الانطلاق فيه تظلّ

(1) Cf. Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Concepts of Man*, New York, Harper Torchbooks, 1972, p. 149.

البحث عن سعادة الرومان والرواقيين - «... هذا الجزم الذي لم يشك فيه شيشرون ذاته : 'أكيد أننا نريد جميعا السعادة'»[2] اتجه أوغسطينوس نحو الفلسفة، منذ شبابه، تحت تأثير معاناة داخلية، وفي سنّ الرشد تحوّل إلى الديانة لأنّ الفلسفة لم تستجب لتطلعاته. إنّ هذا الموقف الواقعي، البحث في الفلسفة عن «دليل الوجود» (شيشرون)[3]، هو خاصيّة رومانية؛ لقد كان لها في التكوين الفكري لأوغسطينوس الأثر المستديم اكثر من أفلوطين والأفلاطونيين الجدد، الذين يدين لهم لكلّ ما يعرف عن الفلسفة الإغريقية. ليس لأنّ الرغبة الكونية، السعادة، لم يعرها الإغريق اهتمامًا - يظهر أنّ المثل الروماني مترجم عن اليونانية - ولكن هنالك أمور أخرى هي التي ساقته للتفلسف. كان الرومان الوحيدين الذين اقتنعوا بأنّ «الإنسان ليس لديه، فعلا، سببٌ للتفلسف سوى رغبته في أن يكون سعيدًا»[4].

نجد هذا البحث الواقعي للسعادة الشخصية خلال كلّ القرون الوسطى؛ فهو ركيزة الأمل للخلاص الأبدي والخوف من عذاب النار، وينير بعض النظريات، الغامضة لا محالة، من الصعب تبيان أصولها الرومانية. وإن ظلت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، رغم المدّ الحاسم للفلسفة الإغريقية، في العمق إلى حدّ بعيد رومانية، فهي تدين لذلك، وفي جانب كبير، إلى الصدفة الغريبة التي أرادت أن يكون أيضا أوّل فلاسفتها، الأكثر تأثيرًا، أوّل مفكر ينهل إلهامه العميق من المراجع والتجربة اللاتينية. إنّ البحث عن حياة الخلود، **قمّة السعادة**، واعتبار الموت الأزلي كـ**قمّة الشرّ** بلغتا أعلى درجة الانسجام الداخلي، لأنه يرسم لهما خطًا لاكتشاف، **الحياة الداخلية**، في العهد الجديد. لقد فهم بأنّ الفائدة الخاصة التي يقع إيلاؤها للأنا الداخلي تعني بأنني «أصبحت محلّ سؤال بالنسبة لذاتي» - سؤال لم تطرحه ولم تجد له الفلسفة، مثلما كانت تدرّس وتُعلم آنذاك، حلًا[5]. تمثل أشهر التحاليل لمفهوم الزمن، في الكتاب

---

(2) *De la Trinité*, livre XIII, iv, 7, p. 283.
(3) *Tusculanes*, trad. Georges Fohlen, Paris, 1931, t. II, p. 108.
(4) قولة مأخوذة من كاتب روماني (فارون) متناغم مع كتاب «مدينة الإله»، الجزء التاسع عشر، 1، 3. انظر:
«*Nulla est homini causa philosophandi nisi beatus sit*», trad. G. Gombès, Paris, 1960, p. 49.
(5) *De la Trinité*, livre X, chap. 3 et 8.

الحادي عشر من **الاعترافات**، التصوّر الأمثل للتحدي الذي أطلقه المفهوم الجديد والإشكالية : فالزمن هو شيء معروف بدقّة وعادي إلى أن يتساءل أحدهم : «ما هو الزمن؟ عندما لا يسألني أحد عنه، فأنا أعرفه؛ وما إن تعلق الأمر بشرحه، فإنني لا أعرفه»(6).

ما من شك أن يُعتبر أوغسطينوس من بين كبار المفكرين الموهبين بالأصالة، ولكنه ليس «بالمفكر المنهجي»، وأكيد أنّ جوهر كتاباته «تتخللها حجج لم يقع تحقيق غاياتها ومحاولات أدبية مجهضة»(7) - ويتخللها التكرار. إنّ ما يلفت الانتباه، في هذه الحالات، هو تواصل المواضيع الكبرى، هي أخيرًا، عند نهاية المشوار، يتراجع مدققا في كتابه **الاستدراكات**، وكأنّ هذا الأسقف وكبير أساقفة الكنيسة أمسى أكبر محقق في شأنه. يظهر أنّ أهمّ هذه المواضيع المطروحة دون هوادة، هي «حرية الاختيار لدى الإرادة»، ملكة متميّزة للشهوة والعقل، رغم أنّه لم يخصص لها سوى تأليف كامل يحمل هذا العنوان. إنّه كتاب مرحلة الشباب، حيث أنّ القسم الأوّل منه ما زال طليّا في ذهن كتاباته الفلسفية الأولية الأخرى، رغم أنّه وقع تحريره إثر الأحداث المأسوية لاعتناقه المسيحية وتعميده.

وأظنّ أنّ من مفخرة الرجل والمفكر أن تتطلب منه عشر سنوات ليخط، بالتفصيل، ما كابده كأكبر حدث في حياته - ولم يكن ذلك بهاجس الذكرى أو التقوى فحسب، بل احتراما للنتائج الفكرية. ومثلما يقول واضع سيرته، بيتر براون، بطريقة نوعًا ما بسيطة : «لم يكن على أي حال **الشخص** المؤمن مثلما نجد من بين الأشخاص المتعلمين في العالم اللاتيني، قبل عصره»(8)؛ ليس الأمر بالنسبة لأوغسطينوس التخلي عن القناعات الفلسفية لفائدة حقيقة موحى بها، ولكن لكشف التداعيات الفلسفية لعقيدته الجديدة. ويعتمد في هذا الجهد الجبار، قبل كلّ شيء، على رسائل القديس بولس، ويمكننا أن نقدّر نجاحه باعتبار أنّ هيبته، في الفلسفة المسيحية في القرون القادمة، ستضاهي فلسفة أرسطو - فهو «فيلسوف» القرون الوسطى.

---

(6) *Confessions*, livre XI, 14 et 22, t. II, p. 308.

(7) Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley et Los Angeles, 1967, p. 123.

(8) Ibid., p. 112.

لنشرع بالفائدة المبكرة التي أبداها، للإرادة، في القسم الأوّل من تأليفه الأولي (فالقسمان الآخران اللذان يختمانه ستقع كتابتهما بعد عشر سنوات تقريبا، في نفس الوقت تقريبا مع **الاعترافات**). إنّ المشكل الأساسي هو التساؤل عن سبب الشرّ: إذ لا يمكن اقتراف [الشرّ] دون مقترف»، ولا يمكن للإله أن يكون سببا للشرّ لأنّ «الله خيّر». فيقول: هذا السؤال، العادي في ذلك العصر، «حيّرني بشدّة في مراهقتي» و«إقرارا بعجزي، دفعتني نحو البدعة وجعلتني أسرع نحوها» - بدعة تمثل في المشاركة في تعاليم المنوية[9]. وما يتبع هو أحجية خالصة (في شكل حوار)، مثلما هو الشأن لدى أبكتيتوس، وتظهر أهمّ النقاط الدلالية، في هذه المرحلة المتقدّمة، الانطباع بملخص بإيحاء تربوي إلى أن نصل إلى الخاتمة، حيث نجعل أحد المردين يقول: «ولكن حريّة الاختيار هذه... أستفسر إن كان الذي خلقنا أحسن بأن وفّرها لنا. يظهر فعلا أننا قد لا نقوم بمعصية لو أننا حُرمنا منها، ويجب أن نخشى، بهذه الطريقة، أن لا يكون الإله ذاته صاحب أفعالنا السيئة». وفي هذا الحين، يطمئن أوغسطينوس محدّثه ويُرجئ المناقشة لما بعد[10]. بعد ثلاثين سنة، يتطرق في **مدينة الإله** بصفة مختلفة إلى مسألة «نية الإرادة» مثل «**نيّة الإنسان**».

إنّ السؤال الذي انتظر طويلا إجابة هو نقطة البداية لفلسفته الخاصة للإرادة. ولكنّ تأويلا دقيقا للرسالة إلى الرومان للقديس بولس وفرت أوّل فرصة للإعلان عنها. ففي **الاعترافات**، وكذلك في القسمين الأخيرين لكتاب **حول الاختيار الحرّ**، يبرز التداعيات الفلسفية ويرتب العبارات بينها وبين نتائج ظاهرة غريبة (المحكم أن نريدها دون تدخل أي عائق خارجي، والعاجزين عن تحقيقه) وصفه القديس بولس بعبارات التشريعات المضادة. ولكن، لا يتحدّث أوغسطينوس عن قانونين، بل عن **إرادتين**: «واحدة قديمة، والثانية جديدة، واحدة جسدية، والأخرى روحية كانتا تتصارعان وتنافسهما يمزّق روحي»، وصف يذكّر بوصف القديس بولس[11]. وبعبارات أخرى، يتخذ كلّ الاجراءات

(9) *Du libre arbitre*, livre I, chap. 1 et 2, pp. 137, 78, 141.
(10) Ibid., chap. 16, 117 et 118, p. 35.
(11) *Confessions*, livre VIII, chap. 5, t. I, p. 184.

حتى لا يقع ثانية في بدعته المانوية القديمة التي علمته بأنّ مبدأين متناقضين يسيطران على العالم، واحد صالح والآخر شرير، واحد جسدي والآخر روحاني. وبالنسبة إليه، ليس هنالك عندئذ شريعة واحدة، وبالتالي فإنّ الفكرة الأولى التي تراوده هي اكثر وضوحا، ولكنها أيضا الأكثر انجذابا. ليس الإرادة والقدرة نفس الشيء»[12].

فكرة مدهشة لأنّ ملكتي الإرادة والإنجاز مرتبطان شديد الارتباط: «[يجب] على الاختيار الحرّ [أن يوجد] دون أن يكون قادرًا على القيام بما تشير عليه به الرحمة»؛ ويجب أن تكون الرحمة، دون منازع، هنا حتى تستلهم منها الإرادة. «عندما نتصرّف.. لا يقع ذلك أبدا دون الرغبة»، حتى وإن نقوم بشيء غصبا عنّا، تحت الإكراه، ذلك لأنّه قد «تعوزنا الإرادة»، أو «تعوزنا القدرة»[13]. كلّ هذا غريب إلى درجة أن أوغسطينوس يتبنى الحجة الأساسية للرواقيين بالنسبة لأولوية الإرادة، بمعنى: «هل يوجد فعلا شيء مرتبط كثيرا بالإرادة مثل الإرادة ذاتها ؟... لأنّها بين يدينا، فهي حرّة بالنسبة لنا»[14]، مقتنعا بأنّ الإرادة لا تكفي. «قد لا تسدي الشريعة الأوامر إن لم تكن الإرادة موجودة؛ ولا تساعد الرحمة، لو أن الإرادة كافية». وما يمكن الإشارة إليه هنا، هو أنّ الشريعة لا تتجه للفكر، إذ قد توحى عندئذ عوضا عن الأمر؛ فهي تتجه للإرادة، نظرا إلى أنّ «الفكر لا يكون في حراك ما إن لم تكن هنالك إرادة للقيام به». ولذلك فإنّ الإرادة بمفردها، خلافا للعقل، والرغبات والشهوات، هي «بين أيدبنا، فهي حرّة»[15].

يستمدّ هذا البرهان لحريّة الإرادة جميع مادته من قدرة داخلية للتأكيد أو الرفض لا علاقة لها بالقوى الحقيقية - القدرة الضرورية لترضية أوامر الإرادة. يجب أن تكون معقولة في مقارنة بين التمني والعقل، من ناحية، والرغبات، من ناحية أخرى، وما من واحدة من هذه تكون حرّة. (رأينا أنّ أرسطو يقحم مفهوم

---

(12) Ibid., chap. 8, p. 191.

(13) *Le livre de saint Augustin: De l'esprit et de la lettre*, trad. M. Dubois, Paris, 1700, p. 237.

(14) *Du libre arbitre*, livre III, chap. 3, 27; livre I, chap. 12, 86, p. 185, 341.

(15) *Lettres*, trad. M. Poujoulat, Paris, 1858, 177, 5, t. III, p. 482; *Du libre arbitre*, livre III, chap. 1, 8-10, chap. 3, 33.

الخيارات حتى لا يقع في مواجهة بالقول لو أنّ «الرجل الخير» يتخلص من شهواته أو لو أنّ «الرجل المنحرف» يرفض عقله.) إنّ ما يقوله لي العقل متقيّد في حدود العقل. قد أستطيع القول «لا» لحقيقة يصدحون بها لي، ولكن لا أستطيع إن أقوم به منطقيّا. تظهر الشهوات آليا في جسمي، وتكون رغباتي محلّ إثارة من أشياء خارجية؛ فمن الممكن رفضها، بدافع من العقل أو الشريعة الإلهية، ولكن يمكن القيام بها منطقيّا. (فصّل فيما بعد دانز سكوطس، المتأثر كثير بأوغسطينوس، هذه الحجة. فمن الأكيد أنّ الإنسان الشبقي، بالمعنى الذي يراه القديس بولس، لا يمكن أن يكون حرّا، ولكن الإنسان الروحاني ليس كذلك أيضا. إنّ كلّ سلطة يمتلكها العقل على الفكر هي سلطة متطلبة؛ فما لا يبيّنه العقل للفكر أبدا هو أنّه لا يمكن الخضوع إليه فحسب، بل تكون له الإرادة للقيام بذلك[16].

إنّ ملكة الاختيار، المحدّدة كثيرا لحرية الاختيار، لا تنطبق، في هذه الحالة، على اختيار الوسائل، إثر التداول، للوصول إلى خاتمة، ولكن قبل كلّ شيء - وبإقصاء أي شيء آخر بالنسبة لأوغسطينوس - الاختيار بين الإرادة والإرادة المضادة. ولا توجد أي علاقة بين هذه الإرادة المضادة وإرادة عدم الرغبة في الإرادة، ولا يمكن أن نترجمها بلا أريد التي تشير إلى غياب الإرادة. إنّ الإرادة المضادة هي أيضا متعديّة بنشاط اكثر من الإرادة، فهي ليست دون ملكة الإرادة. إن أردت أن لا أشتهي، فإني لا أريد شهواتي؛ وأستطيع، بنفس الطريقة، أن لا أريد ما يقول عنه العقل أنّه قويم. وينطوي كل فعل للإرادة على أريد و لا أريد. إنهما إرادتان، قال في شأنهما أوغسطينوس بأنّ «صراعهما» «يدمران [له] الروح». وأكيد، أنّ الذي كان يريد، يريد... شيئا؛ ولا يمكن له أن يريد هذا الشيء إن لم تقع الإشارة به عليه من الخارج عن طريق الحواس أو إن لم يمثل أمام الفكر بشيء من التخفي»، ولكن ما يجب ان يستوقفنا هو أنّ ما من شيء من هذه الأشياء لا يجلب الإرادة[17].

(16) Etienne Gilson, *Jean Duns Scot : introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 657.

(17) *Du libre arbitre*, livre III, chap. 25, p. 467.

ما الذي يجعل من فعل الإرادة إرادة؟ ما الذي يجعلها في حالة حراك؟ لا مفرّ من السؤال، ولكن يظهر بسرعة أن الإجابة تحيلنا إلى المطلق. ذلك لأنك لو أجبت عليه، «ألا تبحث أيضا عن سبب هذا السبب، عند العثور عليه؟» ألا تريد أن تعرف «ماذا كان يمكن قبل الإرادة، سبب للإرادة؟» هل يمكن أن يكون متأصلا في الإرادة حتى لا يكون لهان بهذا المعنى، سبب؟ «أو بالفعل، [السبب] هو أيضا إرادة، ولا نتخلص من جذور الإرادة»[18]. إنّ الإرادة واقع لا يُفسر، بحكم واقعها الطارئ الخالص، إلا بشروط السببية. أو - وفي عملية استباقية لما سيقترحه هيدغر فيما بعد - بما أنّ الإرادة تعرف بنفسها ما يمكن أن تقوم به لحدوث الأمور التي قد لا تقوم بها، ألا يمكن أن لا يكون لا العقل، ولا التعطش للمعرفة (القادرة على تخفيف معلومة مباشرة)، ولكن الإرادة فعلا، التي تركن خلف هذا البحث عن الأسباب - وكأنما خلف كلّ لماذا قد تكمن الرغبة المستترة لا للدراسة والمعرفة فحسب، بل لتعلم ما الذي يدير الآلة؟

وفي نهاية المطاف، ودوما على خطى الصعوبات الموصوفة، والتي لم يقع حلّها، في الرسالة إلى الرومان، يصل أوغسطينوس إلى تأويل المهر المخزي لنظرية الرحمة لدى القديس بولس: «وُجدت الشريعة لمزيد من الانتهاك، ولكن حيث تكبر الخطيئة، فإنّ الرحمة تفيض بالمثل. ويكون من الصعب أن لا نخلص: «لنقم بالشرّ حتى يظهر منه الخير». أو بعبارات متزنة، بأنّه يكفي أن نكون عاجزين عن فعل الخير، بسبب الفرحة العظمى التي توفرها الرحمة - مثلما يقول ذلك أوغسطينوس في موضع آخر[19]. إنّ الإجابة التي يوفرها في **الاعترافات** تثير الانتباه حول المساعي الغريبة للروح، حتى خارج التجربة الدينية بالخصوص: «[تشعر] الروح بكثير من الفرح أن تعثر أو تلتقي الروح التي تحبّ دوما الحفاظ عليها... فالإمبراطور المنتصر ينتصر... وكلما كان الخطر في المعركة عظيما، كانت الفرحة في الانتصار... وإن كان شخص عزيز مريضا... يكون الأفضل، وها هو يتجوّل دون ان يكون لا محالة قد استرجع قواه

(18) Ibid., chap. 17, p. 417, 419.
(19) *De gratia et libero arbitrio*, ad Valentinum, chap. 44.

القديمة، وها هو الحبور وكأنّما لم يحدث مثيلا له عندما كان سابقا يتحوّل في تمام عافيته». وهكذا الأمر بالنسبة لأشياء أخرى. «هنالك العديد من الأمثلة المؤيدة لذلك... فدوما يكون الحبور المفرط مسبوقا بآلام شديدة» - إنها «المنزلة الخاصة» كلّ شيء حيّ، «الحصة المخصصة لكم انطلاقا من الملائكة إلى الدودة». حتى الإله، بما أنّ الله حيّ، «فهو يفرح كثيرا لمذنب واحد يتوب على تسع وتسعين صالح ليسوا في حاجة للتوبة»[20]. إنّ هذه الطريقة للوجود هي أيضا صالحة للأشياء النبيلة والمبتذلة، للأشياء الفانية وللأشياء الإلهية.

ذلك هو فعلا جوهر رسالة القديس بولس، ولكن معبر عنها بطريقة مفهومية، لا وصفية؛ ودون أن يلجأ إلى أي تأويل ديني محظ، تكون ممحوة تضاريس مناجاته واتهاماته المستترة، حيث حجة الإنسان بمفردها، يكون السؤال على طريقة يعقوب : «من أنت إذن أيها الإنسان لكي تطرح مثل هذه الأسئلة وإثارة مثل هذه الاعتراضات؟» تقدر على إنقاذه.

عندما يدحض أوغسطينوس الرواقية، نشهد تحوّلا مشابها، فتتجمد الأشياء تحت تأثير العقل التصوّري. وما هو فعلا مخز في هذه النظرية لم يكن لأنّ الإنسان له إرادة قول «لا» للواقع، ولكن هذا الرفض أمسى غير كاف؛ لتذوّق الطمأنينة، نوصي الإنسان باستعمال قدرته على قول «نعم» و«الرغبة في أن تحدث الأشياء مثلما تفعله». وتيقن أوغسطينوس بأنّ هذه التبعية المرغوبة تؤدي إلى تحديد مكثف للقدرة على الإرادة ذاتها. حتى وإن كان، في نظره، كلّ إرادة تكون مصحوبة بإرادة مضادة، فإنّ حرية القدرة على الرغبة محدودة بحكم أنّ ما من خالق لا يقدر على القيام بعمل إرادي ضدّ الخليقة، إذ يكون ذلك - حتى في حالة الانتحار - إرادة منقلبة لا ضدّ الإرادة المضادة فحسب، بل وضدّ وجود الموضوع المراد أو غير المراد فيه. إنّ الإرادة، ملكة أن نكون أحياء، لا تعني «أحبّ كثيرا أن لا أكون» أو «أفضّل العدم كما هو». لا يمكن لنا أن نثق في أي كان يؤكد «أفضل أن لا أكون موجودا على أن أكون شقيّا»، بما أنّه ما زال على قيد الحياة عندما يقول ذلك.

(20) *Confessions*, livre VIII, chap. 3, 6-8, p. 181 et suiv.

ولكن، ليس الأمر كذلك إلا لأنّنا بحكم أننا على قيد الحياة ثمّة دوما الرغبة في مواصلة العيش : لذلك يفضل جميع الناس أن «يكونوا تعساء على أن يكونوا لا شيء على الإطلاق». ولكن ماذا نقول عمّا يقولون : «لو وقعت استشارتي قبل قدومي إلى العالم، لفضلت عدم القدوم على أن أكون شقيّا» ؟ ولكن يغفلون اعتبار أنّ هذا المقترح بالذات يستند على الأسس القويمة للكائن؛ لو تمعنوا عن قرب، قد يكتشفون أنّ الشقاء ذاته يجعلهم، إن أردنا، موجودين في درجة أقلّ ممّا يريدون؛ فهو يجردهم من جزء من وجودهم. « «إنك تعيس بقدر ما تبتعد عن كائن من أعلى درجة» وأن تجد بالتالي نفسك خارج النظام الوقتي الذي تخطى اللاوجود - «ذلك لأنّ الأشياء الوقتية ليست شيئا قبل أن توجد؛ وخلال وجودها، تفرّ؛ وعندما تمرّ، لم تعد موجودة». كلّ الناس يخافون الموت، وهذا الشعور «أكثر أحقية» من أي رأي يمكن أن يقود «إلى التفكير بأنّه من الواجب أن يكون لديك إرادة لكي لا تكون موجودا»، ذلك لأنّه في الواقع «الشروع في الكائن هو السير نحو العدم». وبإيجاز، «كلّ الاشياء طيبة بحكم وجودها»، بما فيه الشرّ والخطيئة؛ وهذا، بسبب أصولها الإلهية والعقيدة في إله واحد خالق فحسب، بل لأنّ وجود كلّ واحد يمنعه من التفكير أو الرغبة في عدم الوجود المطلق. وفي هذا الإطار، يجب أن نلاحظ أنّ أوغسطينوس رغم أنّ الجزء الكبير مما ذكرته نقلته من تأليفه حول الاختيار الحرّ الإرادي) لم يشترط في أي موضع، مثلما سيقوم به الأستاذ إيكهارت فيما بعد، بأنّ «الإنسان الطيب يلائم إرادته مع إرادة الإله، بطريقة الرغبة فيما يريده الإله : انطلاقا من هذا، إن أراد الإله أن أخطئ، قد لا أجد الإرادة بأن لا أذنب، وتلك توبتي الحقيقية»[21].

إنّ ما يستنتجه أوغسطينوس من نظريته حول الكائن ليس الإرادة ولكن الشكر : «إنّه بالنسبة لنا واجب إعادة النعمة لخالقنا». تجنبوا فقط القول : «قد يكون من الأفضل لو أنّ [المذنب] لم يكن موجودًا، ولكن أيضا «قد يكونون ظهروا بصورة مختلفة». وهو كذلك لكلّ شيء : «كلّ شيء خُلق بأمره»، وإن

(21) *Du libre arbitre*, livre III, chap. 6-9, p. 359-375, Lehman, op. cit., p. 16.

«تجرأت على العثور عما يمكن قوله في صحراء»، سواء أنّه في استطاعتك فقط أن تقارن، «نحو ما هو أحسن». ذلك «وكأنّما الإنسان متصوّرا فكريّا الأرض المثالية، يكون في قرف»، عندما لا يجدها في الطبيعة. فمن الواجب أن يشعر بالامتنان لاكتساب فكرة الكوكب السيار[22].

أثرت في الجزء السابق، المفهوم الإغريقي القديم القائل بأنّ جميع الظواهر، في صورة ما إذا ظهرت، تؤدي لا إلى حضور مخلوقات لها حواس، قادرة على إدراكها، ولكن تتطلب أيضا الاعتراف بها وتمجيدها. كانت هذه الفكرة نوعا من التبرير الفلسفي للشعر والفنون؛ نجح الاغتراب عن العالم، الذي سبق ظهور الفكر الرواقي والمسيحي، في اخفائها من تقاليدنا الفلسفية - ولكن أبدا من أفكار الشعراء. (ونجد أيضا، في شكل مفخم جدّا لدى ف. هـ. أوْدن - الذي يتحدّث عن «هذا النظام الفريد/ الذي لا أفقهه/ أن تكون الأشياء مباركة بوجودها/ نظام علي الانصياع إليه، إذ/ لماذا أنا إذن مخلوق/ إن لم يكن لأقول نعم أو لا ؟»[23] - ولدى الشاعر الروسي أوزيب ماندلستام، وبالطبع، في شعر راينير ماريا ريلكه.) وفي سياق مسيحي خالص، تتكفل بعد بحجج عفوية بغيضة، وكأنّما لم تكن سوى نتيجة ضرورية لعقيدة عمياء في إله - خالق، وكأنما المسيحيين مرغمون على ترديد كلام الإله بعد التكوين : «يعيش الإله كلّ ما قام به، وكان ذلك جيّدا». وعلى كلّ، فإنّ ملاحظة أوغسطينوس بأنّ اللا إرادة المطلقة مستحيلة، لأنّه لا يمكننا أن لا نريد وجودنا الذاتي، بينما أن اللا إرادة - وبالتالي أننا لا نستطيع أن لا نريد إطلاقا حتى بالانتحار - تدحض بطريقة مجدية عروض الشعوذة العقلية التي ينصح بها الفلاسفة الرواقيون للسماح للناس بأنّ يكونوا في عزلة عن العالم وهم يعيشون فيه.

ولنعد إلى مسألة الإرادة في كتاب **الاعترافات**، كتاب حيث الاستدلال غائب تقريبا، والذي يزخر بما نسميه اليوم أوصافا «فينومنولوجية». إذ إن شرع أوغسطينوس في التنظير لأطروحة القديس بولس، فقد توغل كثيرًا وتجاوز حدود نتائجه العقلية الأوليّة - «القيام بعمل إرادي والقدرة على الانجاز ليسا شيئا

(22) Ibid., livre III, chap. 5, p. 347, 349, 355.
(23) «Precious five», *Collected poems*, New York, 1976, p. 450.

واحد»، «لا تأمر الشريعة، إن لم توجد إرادة؛ والعفو لا يساعد إن كانت الإرادة كافية»، إنه النسق الذي نوكله للفكر حتى نلاحظ فقط من خلال تعاقب الأضداد، النهار يتغيّر إلى ليل، والليل إلى نهار، وممارسة العدل يكون فقط بالتعرض للظلم، وممارسة الشجاعة بالنذالة، وهكذا دواليك. وبالتأمّل فيما حدث فعلا خلال «المناقشة العاصفة التي اندفع فيها مع ذاته» قبل اعتناقه المسيحية، فاكتشف أنّ تفسير القديس بولس للصراع بين الجسد والفكر خاطئة. ذلك لأنّ «جسمي يمتثل بسهولة إلى أرقّ إرادة لروحي، بتحريك عضو من الأعضاء لأي إشارة، وبأنّ روحي لا تأتمر لنفسها لتحقيق إرادتها العظمى بالإرادة وحدها»[24]. لا ينشأ المشكل إذن من ازدواجية الطبيعة البشرية، جسد منتصف، وفكر منتصف؛ فهو مرتبط بقدرة الإرادة ذاتها.

(«منْ أين هذه المعجزة الغريبة؟ ما هو سبب ذلك؟.. تأمر الروح الجسد وهو مباشرة يطيع، وتأمر الروح نفسها وتجد مقاومة؟») لا يمتلك الجسد إرادة خاصة به ويطيع الفكر، رغم أنّ هذه الأخيرة مختلفة عن الجسد. ولكن ما «إن تأمر الروح ما تريد للروح، بمعنى لذاتها... فإنّها لا تعمل. فمن أين هذه المعجزة؟ وما هو سببها؟ أقول بأنّها تأمره بأن يريد؛ وهي قد لا تأمر إن لم تردْ، وما تأمر به لا يُنفّذ إطلاقا». ويواصل، ربما يمكن تفسير ذلك بضعف الإرادة، رفض بالتعهّد: ربما «لا يأمر [الفكر] كليّا؛ لهذا لا ينفّذ أمره... ولذلك ما يأمر به غير موجود». ولكن مَنْ يأمر عندئذ، الفكر أم الإرادة؟ هل يلقي الفكر بالأوامر للإرادة، وعندما يقوم بذلك يتردّد، إلى درجة أنّ الإرادة لا تتلقى أمرا غير مبهم؟ تكون الإجابة بلا، لأنّ «الإرادة تدعو إلى الكائن بإرادة ليست شيئا آخر سوى هي» [وليس الأمر كذلك لو وقع الفكر بين إرادتين متناقضتين][25].

ينشأ الصدع في الإرادة ذاتها؛ ولا ينجرّ الصراع لا من القطيعة بين الفكر والإرادة. والدليل أنّه يتمّ التعبير عن الإرادة بصيغة الأمر: «يجب أن تريد، تامر الإرادة لذاتها. إنّ الوحيدة التي تمتلك سلطة إسداء مثل هذه الأوامر، و«لو

(24) *Confessions*, livre VIII, chap. 8, p. 193.
(25) Ibid., chap. 9, p. 193-194.

جعلت الروح نفسها تحت إمرتها كلّيًا، ما كان عليها لزاما أن تأمر نفسها بأن تكون». إنّه لمن طبيعة الإرادة أن تعرف الازدواجية، وفي هذا الشأن، ففي كلّ مرّة تكون هنالك الإرادة، «توجد إرادتان ما واحدة منهما كاملة، وما ينقص الواحدة تمتلكه الأخرى». ولهذا السبب، يجب دوما إرادتين متنافستين لما أريد؛ «وهذه الإرادة المشتركة التي تريد أن تكون مناصفة لا تريد إذن أن تكون على الإطلاق معجزة». المحرج هو أنّ الأنا الإرادي نفسه هو الذي يريد ولا يريد في نفس الوقت : «كنت انا الذي أريد وكنت انا الذي لا أريد... فلا أقول تماما نعم ولا أقول بالتمام لا» - وهذا لا يعني «أنّ لديّ روحين، كلّ واحدة لها طابعها، واحدة طيبة، والأخرى شريرة»، ولكن هجومات الإرادتين في واحدة ونفس الروح «تمزقني»[26].

يفسر أصحاب المانوية الصراع بإقحام طبيعتين مضادتين، واحدة طيّبة والأخرى سيئة. ولكن «إن كانت هنالك العديد من الطبائع المتناقضة مثلما توجد إرادات متصارعة مع نفسها، فهما ليستا طبيعتين فحسب، بل عديدة من الواجب افتراضها». ذلك أنّنا نقع على نفس التصادم بين إرادتين عندما لا يدخل في عين الاعتبار أي اختيار بين الخير والشرّ، وعندما يجب علينا اعتبار الإرادتين طيبة أو سيئة. وفي كلّ مرّة يحول أحدهم أخذ قرار حول الموضوع، فإنّها نفس الروح التي ترفرف بمشيئة الإرادات المتناقضة». «يتذبذب [أحدهم] لمعرفة إن كان سيذهب إلى السيرك أو إلى المسرح، على فرض أنّ الأول والثاني يعملان في نفس اليوم، أو بالأحرى (وأضيف فاعل موضوع محير) إن كان سيقترف سرقة في منزل الغير... أو أيضا (موضوع رابع للجدل) إن كان سيزنى : كلّ هذه الاحتمالات، المرغوب فيها أيضا، تتوفّر في نفس الوقت، دون أن تكون لا محالة وقع بلوغها في نفس الوقت». لدينا هنا أربع إرادات، كلّها سيئة وكلّها في خلاف «ومفجع» للأنا الإرادي. «ولا يمكننا اعتبار الإرادات الطيبة بالمثل»[27].

لا يوضح أوغسطينوس كيف وقع حلّ هذه الصراعات، ولكنه لا محالة يعترف أنّه في بعض الأحيان هنالك هدف وقع اختياره «من أين يمكن أن تُولد

(26) Ibid., chap. 9 et 10, p. 194 et suiv.
(27) Ibid., chap. 10, p. 196.

الإرادة التامة التي كانت سابقا منقسمة إلى عدّة». غير أنّ علاج الإرادة، وهي هنا النقطة الفاصلة، لا تنشأ من العفو الإلهي. وفي نهاية **الاعترافات**، يعود ثانية إلى هذه المسألة، واعتمادا على بعض الاعتبارات المختلفة جدًا، مطروحة بوضوح في كتابه **حول التثليث** (الذي الفه طيلة خمس عشرة سنة، من 400 إلى 416)، حدّد في كتاب **الحب** الإرادة الموحدة والأخيرة التي تحدّد مسيرة إنسان.

فالحبّ هو «ثقل الروح»، قانونها الجاذبي، القانون الذي يخفف حركاتها. ويؤكّد أوغسطينوس، المتأثر نسبيّا بفيزياء أرسطو، بأنّ كلّ حركة تنتهي بالسكينة ويعدّ عندئذ العواطف - حركات الروح - في تماثل مع حركات العالم المادي. ذلك أنّ «الأجسام لا ترغب في شيء آخر بحكم وزنها إلا الأرواح بحبها». ومن هنا نجد في **الاعترافات** : «وزني هو حبي؛ حيث أُحمل، فهو الذي يأخذني»[28]. إنّ جاذبية الروح، جوهر ما يكونه شخص، الغامضة للعين البشرية، تصير واضحة في هذا الحبّ.

لنتوقف عند ما يلي. أوّلا : إنّ الصدع، في صلب الإرادة، صراع وليس حوارًا، وهو مستقل عن المحتوى المُراد. إنّ الإرادة السيئة مشتركة مثل الطيبة، **والعكس بالعكس**. ثانيا : إنّ الإرادة، عندما تأمر الجسم، ليست سوى عضو تنفيذ للفكر، وبذلك، فهي لا تشكل مشكلا. يطيع الجسم الفكر إذ ليس في حوزته أيّ عضو يجعل العصيان ممكنا. تثير الإرادة، عند التوجه لنفسها، إرادة مضادة، لأنّ العملية عقلية بحتة؛ لا تحقّ المنافسة إلا بين متساويين. فلا يمكن لإرادة «كاملة»، خالية من إرادة مضادة، أن تكون إرادة بأتمّ معنى الكلمة. وفي موقع ثالث : بما أنّه من طبيعة الإرادة إسداء الأمر والمطالبة بالانصياع، فإنّه أيضا من طبيعتها أن تكون عنصر مقاومة. وأخيرًا : ففي إطار **الاعترافات**، ما من حلّ للغز هذه الملكة «الساحرة»؛ كيف تبلغ الإرادة، المقسمة إزاء ذاتها، المرحلة التي تصير فيها «كاملة» فتظلّ غامضة. إن كانت تعمل كذلك، كيف تنجح أبدا على دفعي إلى العمل - إلى تفضيل السرقة، مثلا، على الزنى؟ ذلك لأنّ «الروح التي تطفو» وسط أهداف هي أيضا مرغوب فيها لأوغسطينوس،

(28) *Confessions*, livre XIII, chap. IX.

مختلفة جدّا عن مداولات أرسطو، التي لا تخصّ الأهداف ولكن الوسائل من أجل هدف محدّد من الطبيعة البشرية. ما من حكم مطلق من هذا القبيل يظهر في التحاليل الأساسية لأوغسطينوس، إلا في نهايات **الاعترافات**، عندما يشرع فجأة في الحديث عن الإرادة كنوع من الحبّ، «ثقل روحنا»، دون أن يوفر شرحا لهذه الحصيلة الغريبة.

من الطبيعي أن لا نقدر على الاستغناء عن حلّ من هذا النوع، بما أنّنا نعرف أنّ صراعات الأنا الإرادي يقع حلّها في النهاية. وفي الواقع، سأبينه لاحقا، ما يظهر خارقا للعادة في **الاعترافات** مستعارة من نظرية مختلفة عن الإرادة. ولكن قبل أن نصل إلى كتاب **حول التثليث**، يكون من الأجدى التوقف لمعاينة كيف يتطرق مفكر معاصر لنفس المسألة بعبارات الوعي بالذات.

عندما يدرس جون ستيوارت ميل موضوع الاختيار الحرّ، يشير إلى أنّ «ارتباك الأفكار» العادي في هذا الميدان من الفلسفة، [يجب أن يكون] طبيعي جدّا للفكر البشري» وأن يصف - بأقل بهاء ودقّة، ولكن بعبارات تشبه بغرابة العبارات التي كنّا سمعناها - صراعات الأنا الإرادي. ويؤكد بأنّه من الخطأ أن نخلق «صراعا بين الأنا وقوّة خارجية التي أنتصر عليها أو تنتصر عليّ. ولكن من الواضح أني **أنا** الجزآن المندفعان في الصراع؛ فالصراع هو بيني أنا والأنا... ممّا يجعل الأنا، أو، إن أردتم، إرادتي، تتماثل مع جانب أكثر من الآخر، ذلك أنّ أحد الأنا يمثل حالة لعواطفي الدائمة أكثر ممّا يفعله الآخر».

كان جون ستيوارت ميل في حاجة لهذه «الاستمرارية»، إذ يقول : «أرفض على الإطلاق إذن أن يكون لنا وعي بأننا قادرون على العمل ضدّ الشهوة القوية أو البغض الشديد»؛ لذلك يجب أن نشرح له ظاهرة الندم. فيكتشف عندئذ أنّه «بعد أن تنتصر الغواية [بمعنى الرغبة القوية في ذلك الحين]، ينتهي الأنا الذي يشتهي، ولكن الأنا الواعي يمكن أن يدوم إلى الممات». ورغم أنّ «الأنا الذي يدوم»، عرضة للوعي، لا يلعب أيّ دور في الظروف المتأخرة جدّا لستيوارت ميل، فإنّه يقترح عند هذا الحدّ تدخل شيء يسمى «الوعي» أو «الطبع» الصامد أمام جميع الإرادات أو الشهوات، بمفردها والمحدودة زمنيّا. حسب ما يقول ستيوارت ميل، قد يكون «الانا الذي يدوم»، والذي لا يبرز إلا إثر الإرادة،

شبيها لما يمنع حمار بوريدان من الموت جوعا بين كومتين من التبن المترنحة الواحدة بعد الأخرى : « يضع الضجر وحده، في غياب سبب آخر، حدّا للمحاكمة وتمنع التفكير أكثر فأكثر في تنافس الأشياء». ولكن، لم يكن أبدا من السهل لديه الاعتراف به، بما أنّ الأنا الذي يدوم هو، فعلا، «أحد خصوم المباراة» وعندما يؤكد بأنّ «التربية الأخلاقية هدفها تربية الإرادة، فإنّه يتبنى فرضية أننا نستطيع تربية أحد الخصوم على طريقة الربح. فتبلغ هنا التربية المكانة الخارقة للعادة : يرتكز موقف ستيوارت ميل على البداهة - مثلما تبناها أحيانا فلاسفة الأخلاق، بكثير من الثقة، والتي لا يمكنهم في الحقيقة ابرازها أو دحضها[29].

يمكن أن نتوقع أنّ هذه الثقة الغريبة من قِبل أوغسطينوس؛ لم تظهر إلا فيما بعد بكثير، بهدف التحييد، على الأقل في الميدان الأخلاقي وبالتالي، يمكن القول بمرسوم، الشك الكلي الخاص بالفترة الحديثة - التي يطلق عليها، باستحقاق على ما أعتقد، نيتشه «بعصر الشكّ». عندما أصبح الناس عاجزين على شكر الله وخلقه، سخروا مجهوداتهم الفكرية الأكثر تقدّما لتبريرها في العلوم الربانية. ولكن الأكيد أن أوغسطينوس بدوره كان في حاجة إلى سبل الخلاص للإرادة. لم تكن العناية الإلهية منقذة بعد أن اكتشف أنّ ثغرة الإرادة كانت هي نفسها، سواء كانت الإرادة طيبة أو سيئة؛ ليس من السهل تصوّر العناية الإلهية المجانية وهي سائرة نحو التقرير إن كان من واجبي الذهاب إلى المسرح أو اقتراف الزنى. ويجد أوغسطينوس حلّا بالتعرّض إلى المسألة بصورة أخرى. ويشرع في دراسة الإرادة، غير معزول عن القدرات الذهنية الأخرى، ولكن في علاقاتها بها؛ فيصير السؤال الكبير : ما هي مهمّة الإرادة في حياة الفكر ككلّ؟ ولكن، إنّ المعطى الاستثنائي الذي وفر الإجابة، حتى قبل اكتشافها والإحاطة بها كما يجب، تشبه بصفة غريبة «للأنا الذي يدوم» لستيوارت ميل. ومثلما يقول أوغسطينوس، «إنكم أنتم في داخلي أنا أكثر من أعماقي الحميمية»[30].

---

(29) *La philosophie de Hamilton*, pp.555-556, p. 574.
(30) *Confessions*, livre III, chap. 6, 11, p. 54..

وقع استخراج الفكرة القاطعة من كتاب **حول** التثليث من التثليث المسيحي الغامض. الأب، والابن والروح القُدُس، ثلاث مواد في علاقاتها ببعضها بعضا، تستطيع، في نفس الوقت، أن تكون واحدا، وهو ما يضمن بأن لا تسجل قطيعة مع التوحيد. تتأتى الوحدة من أنّ المواد الثلاث «تنمو في نوع من التجانس المشترك إلى درجة أنّها تجعل من نفسها تُشاهد وتُحسب على أساس مادة». (وليس الأمر كذلك بالنسبة للون وللموضوع الملوّن اللذين يكونان فعلا «نسبيين الواحد إزاء الآخر»، ولكن على أساس أن اللون كامن في الموضوع الملوّن، «دون أن تكون له في حدّ ذاته مادته الشخصية : فالموضوع الملوّن مادة، واللون في مادته»[31].

إنّ أحسن مثال للتجانس المشترك «للمواد» المستقلة هي **الصداقة** : يمكن أن نصف رجلين تربطهما صداقة «بمواد مستقلة» بقدر ما لكلّ واحد منهما علاقة مع ذاته؛ فهما ليسا بالصديقين إلا نسبيّا لبعضهما البعض. إنّ زوجين من الأصدقاء وحدة، الواحد، حين توجد صداقة كلّما دامت؛ وما إن توقفت، يصيران «مادتين» مستقلتين الواحدة عن الأخرى. وهذا يدلّ على أنّ شخصًا أو موضوعًا يمكن أن يكون واحدا في علاقاته مع ذاته مع البقاء نسبيا للآخر، مرتبطا به برباط متماسك إلى درجة انّ الاثنين يظهران في واحد، دون تغيير المادة، ودون الحرمان من استقلاليتهما وهويتهما الأساسية. كذلك الأمر بالنسبة للثالوث المقُدس : الإله واحد في علاقته الوحيدة بذاته، ولكنه ثلاثة في وحدة مع الابن والروح القدُس.

يجب الإشارة إلى أنّ هذا النوع من التضامن المشترك لا يحدث إلا بين «متساويين»؛ ممّا يجعلنا نستطيع تطبيقه على العلاقة بين الجسم والروح، بين الإنسان الشبقي والإنسان الروحاني، رغم أنهما يظهران دوما مجتمعين، ذلك، لأنّ الروح، في هذه الحالة، تكون مرئيا المسير الأساسي. ولكن، بالنسبة لأوغسطينوس، يجب أن يكون الغموض الثلاثة في واحد موجودًا في جزء ما من الطبيعة البشرية بما أنّ الإله خلق الإنسان في صورته؛ وبما أنّ فكر الإنسان

(31) Ibid., livre IX, chap. 4, pp. 83-85.

هو فعلا الذي يميّزه من بين كلّ المخلوقات، لدينا من الحظ أن نعثر على الثلاثة في واحد في الهيكلة الفكرية.

يبرز هذا التوجه الجديد في البحث، لأوّل مرّة، في نهاية **الاعترافات**، التأليف القريب جدّا، زمنيّا، من **حول التثليث** .فهنا اتضح في ذهن أوغسطينوس اللجوء إلى العقيدة الدينية للثلاثة في واحد كمبدإ فلسفي عام. فقد طلب من قرائه «أن يلحظوا في ذاتهم ثلاث ظواهر - ثلاثتها مختلفة جدّا عن التثليث.. وهذه الظواهر الثلاث هي : أن تكون، أن تعرف وأن تريد [والثلاث جميعا مرتبطة]. أنا موجود، أنا أعرف، أنا أريد. فأنا الذي أعرف والذي أريد. أعرف أني موجود وأني أريد. وأريد أن أكون وأن أعرف. فإلى أيّ حدّ تكون حياتنا غير منفصلة عن هذه الظواهر الثلاث - دون أن يكون في الإمكان إقامة تمييز هو لا محالة حقيقي، ليفهمه من يقدر»[32].

لا تعني هذه المقارنة، بالطبع، أنّ الكائن شبيه بالأب، والمعرفة بالابن، والإرادة بالروح القدس. فما يشغل أوغسطينوس، هو ببساطة أنّ «الأنا» العقلي يضمّ ثلاثة أشياء مختلفة كلّيّا، غير منفصلة في آن، ولكنها مختلفة.

لا تظهر هذه الثلاثية للكائن، والإرادة والمعرفة إلا في قاعدة، تقدّم بها بصفة وقتية، في **الاعترافات** : فمن الواضح أنّ الكائن لا علاقة له بكلّ ذلك، بما أنّه ليس ملكة للفكر. ففي كتاب **حول التثليث**، تتكوّن الثلاثية العقلية الهامة من الذاكرة، والعقل والإرادة : «هذه الأشياء الثلاث، الذاكرة، والفكر والإرادة ليست ثلاثة أرواح، ولكن روح واحدة... وهي في علاقة مشتركة... كلّ واحدة موجودة في كلّ واحدة، ولكن جميعها مضمّنة في كلّ واحدة. إذ أذكر أنّ لديّ ذاكرة، وفكر، وإرادة؛ أفهم بأني أريد، وبأني أتذكر؛ أريد أن أريد، أن أذكر وأن أفهم»[33]. فهذه الملكات الثلاث من نفس المستوى، ولكن وحديتهم متأتية من الإرادة.

تشير الإرادة على الذاكرة ما وجوب الحفاظ عليه وما يجب نسيانه؛ فتقول

(32) Ibid., livre XIII, chap. 11, pp. 374-375.
(33) *De la Trinité*, livre X, chap. 11, 18, p. 155.

للعقل أي موضوع للفهم يقع اختياره. فكلّ من الذاكرة والعقل يرتكزان على التأمل، وبهذا هما سلبيان؛ إنّ الإرادة هي التي تشغلهما، وفي نهاية الأمر «توحّد ببعضهما البعض». وعندما، «تكون هذه العناصر الثلاث متحدة في واحدة فقط، توفر هذه الوحدة للكلّ اسم الفكر»، بفضل واحدة منها، أي بفضل الإرادة». وبالتلاعب على أصول الكلمات، يشتق أوغسطينوس الفكر (كوجيتاسيو) من القهري (كوجيري)، أي الوحدة القهرية، (**وبهذه الطريقة يصبح التثليث من الذاكرة، والعناصر الداخلية والإرادة التي تجمع الكلّ. فتصير هذه الثلاثية، مثلما يُقال في سياق التفكير، واحد**)[34].

لا تشتغل قوّة تماسك الإرادة إلا في النشاط العقلي الخالص؛ وهي واضحة أيضا في الإدراك الحسي. إنّها عنصر من العقل الذي يوفر للحواس دلالتها. يقول أوغسطينوس، أنّه، من وجهة النظر هذه، يجب «التمييز... بين ثلاثة عناصر... أوّلا الواقع الذي ندركه... واقع يمكن بالطبع أن يكون موجودا قبل أن ندركه؛ - ثانيا، الرؤية التي لم تكن موجودة قبل حضور الموضوع لا تثير الحسّ؛ - وفي مقام ثالث، ما يجلب الانتباه للموضوع المدرك... بمعنى الانتباه». ودون الأخير، وهو وظيفة الإرادة، ليس لنا سوى «مشاعر» حسيّة، دون أن يوجد إدراك حقيقي؛ لا نشاهد أمرا إلا بتركيز الفكر على الإدراك. فيمكننا أن نشاهد دون أن ندرك، وأن نسمع دون أن نصغي، مثلما يحدث كثيرا عندما نكون شاردين. يجب وجود «اليقظة الفكرية» لتغيير الحاسة إلى إدراك؛ فالإرادة التي «تركز الحواس على الموضوع الذي نراه وتربط بينها الواحدة مع الاخرى» مختلفة، في جوهرها، عن العين التي تشاهد والموضوع المرئي : إنّها جزء من الفكر، لا من الجسم[35].

أضف إلى ذلك، بتركيز الفكر على ما نشاهد أو ما نسمع، نشير إلى الذاكرة ما يجب الحفاظ عليه وللعقل ما يجب عليه فهمه، وأي المواضيع يجب السعي إليها في بحثه عن المعرفة. لقد ركنت الذاكرة والعقل في عزلة عن الظواهر الخارجية وليس لهما ذاتيا علاقة بالشجرة الحقيقية، ولكن بالشجرية

(34) Ibid., livre XI, chap. 3, 6, p. 175.
(35) Ibid. chap. 2, 2, p. 162.

المُشاهدة (الصور)، صور هي لا محالة داخلية فينا. وبعبارات أخرى، توحّد الإرادة بفضل **الاهتمام**، من الوهلة الأولى، أعضاءنا الحسية مع العالم الحقيقي بطريقة معبرة، ثمّ تدفع، إن صحّ التعبير، بهذا العالم الخارجي فينا وتهيئه لعمليات عقلية أخرى: مُستوعب، ومفهوم، ومتأكد أو متنكر له. ذلك لأنّ الصور الداخلية ليست في شيء سوى مجرّد أوهام: «لو ركزت [المخيلة] كليّا على هذه الصورة الداخلية وإن تغافلت عن الأجسام المحيطة وعن الحواس الجسمية ذاتها... يأخذ تشابه الجسم، المحفورة في الذاكرة حجما هاما لا يتوصل الفكر نفسه إلى التمييز إن كان جسما خارجيّا، وقع إدراكه حقيقة، أو فكرة التي نصنعها داخليّا.. لقد وصل بي الأمر اني استمعت إلى أحدهم يقول بأنّه تمكن من أن يصوّر نفسه بدقة وفي صورة مادية إن صحّ القول لجسم أنثوي، وبشعور أن يكون جسميّا منصهرا فيه إلى درجة إثارة السيلان المنوي»[36]سلطة الفكر هذه لا تتأتى لا من العقل، ولا من الذاكرة، ولكن من الإرادة فقط، التي توحد بين سريرة الفكر والعالم الخارجي. إنّ الوضعية المحظوظة للإنسان في ماهية الخلق، في العالم الخارجي، هي أنّ الفكر «الذي يتصوّر نفسه في صور داخلية يتصوّر أيضا نفسه بمواضيع خارجية... ما من أحد، فعلا، يقدر على استعمال هذه الخيرات، ولو بأمانة، إن لم تحافظ الذاكرة صورة المواضيع المدركة وإن لم يكن هذا الجزء بالذات من الإرادة على صلة، في الخارج بالأشياء، وفي الداخل بصورها»[37].

تتمتع هذه الإرادة، قوّة الوحدة التي تربط الجهاز الحسي للإنسان بالعالم الخارجي، تربط بها ملكاتها العقلية المختلفة، بخاصيتين، غائبين كليّا عن مختلف الاوصاف التي تعرضنا إليها إلى الآن. يمكننا، في الحقيقة، تصوّرها باعتبارها «كلّها موجهة نحو العمل»؛ فبتوجيه اهتمام الحواس، وبترتيب الصور الراسخة في الذاكرة وتوفير المواد الضرورية للفهم للعقل، يقع تجهيز الأرضية للعمل. ويمكننا أن نريد التأكيد بأنّ لهذه الإرادة العديد من الأشياء للقيام بها لفتح طريق أمام العمل حتى تجد متسعا من الوقت لكي تساهم في الجدل الذي

(36) Ibid. chap. 4, 7, p. 179.
(37) Ibid. chap. 5, 8, p. 183.

يجعلها في معارضة مع إرادتها المضادة الخصوصية. «كذلك الأمر بالنسبة لجسمي الرجل والمرأة فهما ليسا سوى من جسد واحد، كذلك العقل والعمل، والنصيحة والتنفيذ.. يقع لفها في وحدة من نفس الطبيعة الروحية [الإرادة]. وكذلك ما قيل عن الزوجين الأوّلين : «**سيكونان** اثنين في جسد واحد»، ويمكننا أيضا أن نقول نفس الشيء في هذين الاثنين [الإنسان الداخلي والإنسان الخارجي] : 'اثنان في روح واحدة'»[38] .

إنّها أوّل معاينة لبعض النتائج التي حصل عليها دانز سكوطس، فيما بعد بكثير، من الطوعية الأوغسطينية : لا يمكن لخلاص الإرادة أن يكون في إطار عقلي وليس، أيضا، نتيجة تدخل إلهي؛ فهو ينشأ عن الفعل الذي - يكون أحيانا مثل «**الانقلاب**»، باستعمالنا العبارة الهامة لبرغسون - يعطل الصراع يجعل **الإرادة والإرادة** المضادة في مواجهة لبعضهما البعض. ويكون ثمن هذا الخلاص، مثلما سنرى، **الحرية**. ومثلما يقول دانز سكوطس (في تلخيص لأحد المفسرين المعاصرين) : «من الصعب عليّ الكتابة في هذه اللحظة، مثلما هو من الصعب عليّ أن لا أكتبْ». فما زلت حرّا كليّا، وما تكلفني هذه الحرية، هو أنّ الإرادة الغريبة تقوم دوما، في نفس الوقت، بفعل إرادي ولا إرادي : ففي حالته هذه لا يستبعد النشاط العقلي ومناقضه. «ولكن، يستبعد فعل الكتابة نقيضه، وفي عدم الكتابة بغيره، ولكن لا أستطيع أن أكون في حركة في نفس الوقت عندما يخص الأمر الاثنين معًا»[39]. وبعبارات أخرى، تشتري الإرادة نفسها عندما تتخلى عن الرغبة وتشرع في العمل، وعندما تتوقف فليس بفعل إرادة عدم الرغبة الذي لا يكون سوى مشيئة أخرى.

يقع حلّ الصراع الداخلي للإرادة، لدى أوغسطينوس، وكذلك لدى دانز سكوطس فيما بعد، في تحوّل الإرادة ذاتها، تغيير إلى **الحبّ** .يمكن أيضا تعريف الإرادة - بتصورها في حالتها الوظيفية والعملية كعامل تماسك وتطابق - بمثابة **الحب** والمودّة،[40] إذ الحب أكثر عناصر التطابق جدوى ظاهريّا. «ولكن

---

(38) Ibid. livre XII, chap. 3, 3, p. 217.

(39) Efrem Bettoni, *Duns Scotus: the Basic Principles of His Philodophy*, Washington, 1961, p. 158.

(40) *De la Trinité*, livre XV, chap. 21, 41, p. 533.

الحب يصدر عن شخص يحبّ. وهنالك ثلاثة أمور : من يحب، والمحبوب، والحبّ ذاته. وإذن ما هو الحبّ، غير حياة توحّد بين اثنين... من يحبّ والكائن المحبوب؟[41]» وبنفس الشكل، كانت الإرادة كعناية ضرورية لتحقيق الإدراك الحسي بتقريب من له أعين للنظر وما هو مشاهد؛ ولكن قوّة تماسك الحبّ قويّة جدًا. لأنّ ما يوحّده «يلتصق بغرابة برابطة الحبّ» إلى درجة وجود وحدة بين العاشق والمحبوب»[42]. ليست فقط أهمّ ميزة في التغيير القوّة العظمى التي ينشرها الحبّ بتوحيد ما يظل مفترقا - عندما «يخبر الجسم الحواس بمشهد عند الإدراك والشكل الذي ترسمه الحواس لهذا الجسم، بمعنى الرؤية... التي تتمتع بمثل هذه القوّة لتوحيد هذين العنصرين، فما إن يقع إعلامه، يركز عليه... عندها تستحق [الإرادة] اسم الحبّ، والشهوة والغواية»[43]- بل وأيضا لا ينطفئ الحبّ، خلافا للإرادة والشهوة، عند بلوغ هدفه، ولكن يمكن الفكر «من أن يظل ثابتًا لكي يستمتع به».

تكون الإرادة بهذه المتعة الثابتة عاجزة : مُنحت الإرادة كملكة عقلية، إذ الفكر «لا يكفي» و«عوزه وانزعاجه يجعلانه شديد الانتباه إلى أعماله الشخصية»[44]. تقرّر الإرادة بالطريقة لاستغلال الذاكرة والعقل، بمعنى أنّها «توجههما نحو غاية أخرى»، ولكنها لا تعرف كيف «تستعملهما مع الفرح، لا من الأمل، بل من الامتلاك»[45]. ذلك هو السبب لعدم ترضية الإرادة لأنّ «الرضا عن النفس هو راحة الإرادة»[46] وما شيء - وليس الأمل - يسكن اضطراب الإرادة «سوى الدوام»، والاستمتاع الهادئ والدائم لشيء حاضر؛ غير أنّ «قوّة الحبّ شديدة إلى درجة أنّ الأشياء التي تجاريها الروح بالفكر والتي التصقت بها، تجرفها معها»[47]. فالمكر برمّته «موجود في الأشياء التي يفكر فيها بحبّ» وهي التي تظهر «عجزه عن التخلي عن صور حساسة لكي يكون منفردا»[48].

(41) Ibid., livre VIII, chap. 10, p. 71.
(42) Ibid., livre X, chap. 8, 20, p. 143.
(43) Ibid., livre XI, chap. 2, 5, p. 173.
(44) Ibid., livre X, chap. 5, 7, p. 135.
(45) Ibid., livre X, chap. 11, 17, p. 155.
(46) Ibid., livre XI, chap. 5, 9, p. 187.
(47) Ibid., livre X, chap. 5, 7, pp. 135-137.
(48) Ibid., chap. 8, 11, p. 143.

ما يمكن تذكره هنا هو أنّ الفكر يفكر في ذاته، والحب الذي يخفف من صخب واضطراب الإرادة ليس حب الأشياء الملموسة، ولكن «بصمات» تركتها «الأشياء الحسية» في دواخل الفكر. (خلال كلّ تأليفه، يأخذ أوغسطينوس حذره للتمييز بين التخمين والتعلم، بين الحكمة والمعرفة. «شيء آخر هو أن لا نتعرّف على بعضنا البعض، شيء آخر حتى لا نحسن الظنّ»[49]. ففي حالة الحبّ، لا تكون «البصمة» الدائمة، التي يغيرها الفكر إلى أشياء ملموسة، لا بصمة الذي يحبّ، ولا بصمة منْ يحبّ، ولكن العنصر الثالث، بمعنى الحبّ ذاته، حبّ يكون به العشاق يتحابون.

إنّ الحرج مع هذه «الحقائق المبهمة» هو أنّه رغم «حضورها في نظر الفكر مثل الأشياء المنشورة هي مرئية للعين... فالوصول إلى إدراكها بعيون الفكر هو حظوة لعدد قليل : وعندما نبلغ ذلك... لا يمكننا البقاء عندها... وهكذا يكون لدينا فكرة عابرة لشيء لا يمرّ... هذه الفكرة... تُسند للذاكرة، فهي إذن لها ملجأ». إنّ مثل المدّة في صلب الحالة الانتقالية للإنسان التي يطرحها أوغسطينوس مأخوذة من الموسيقى : «عندما ينساب لحن متناغم عبر الزمن، نستشف منه الإيقاع بأن نكون خارج الزمن في نوع من السرّ الدفين والخشوع التام»؛ وإن لم تكن الذاكرة هنا للحفاظ على سلاسة الأنغام، قد لا نستطيع «أن نحدّد الفكرة طويلا... كلما استمعنا إلى المقطوعة الغنائية»[50]. يعمل الحبّ على الاستمرار، ويثير دواما يظهر أنّ الفكر عاجز عن غيره. فقد نظّر أوغسطينوس عبارات القديس بولس في الرسالة إلى أهل كورنثوس : «المحبة لا تزول أبدًا؛ ومن بين الثلاث «الباقية» - الإيمان، والأمل والحبّ - «فأعظمهم [أي الأكثر دواما، إن صحّ التعبير]، هو الحبّ» (الرسالة الأولى إلى كورنتوس، 13، 8).

والخلاصة : لدى أوغسطينوس، تجد الإرادة، التي لم يقع تصوّرها كملكة مختلفة/ ولكن حسب الدور الذي تلعبه في مجمل الفكر، حيث الملكات الشخصية - الذاكرة، والعقل والإرادة - «في علاقات مشتركة»[51]، التوبة

(49) Ibid., chap. 5, 7, p. 135.
(50) Ibid., livre XII, chap. 14, 23, p. 255.
(51) Ibid., livre X, chap. 10, 18, p. 155.

بتحوّلها إلى حبّ. يعفي الحبّ، وهو نوع من الإرادة الدائمة، من الصراعات، ويمثل شبها واضحا مع «الأنا الذي يدوم» لجون ستيوارت ميل الذي يتفوّق به، في النهاية، في قرارات الإرادة. يمارس الحبّ، من منظور أوغسطينوس، تأثيره عن طريق «ثقل» - في حين أنّ الإرادة تلعب دور الثقل»[52] -، يضخم الروح ويقف بذلك تقلباتها. ولا يصبح الإنسان عادلا بمعرفة ما هو عادل، ولكن بحبّ العدالة. فالحب هو ثقل الروح، إلا إذا ما كان عكس ذلك : «ذلك أنّ هذه القوّة بثقلهما تجرّ الأجسام... هذا هو حبهما»[53]. أضف إلى ذلك، إنّ ما يحافظ عليه أوغسطينوس من هذا التحوّل للتصوّر الأوّلي، هو القدرة على التأكيد والنكران للإرادة : لا يمكننا بصورة كبيرة شيئا أو كائن إلا بأن نحبه، بمعنى بالتأكيد : «أريدك أن تكون».

تركنا إلى هذا الحدّ جانبا كلّ الأسئلة الدينية البحتة، وفي نفس الوقت المسألة الأساسية التي تطرحها حرية الاختيار لكلّ الفلسفة المسيحية الخالصة. ففي القرون الأولى التي تلت ولادة المسيح، يمكن تفسير الكون كانبثاق، وفيض لقوى إلهية ومضادة لها، مستقلة عن حضور إله منفرد. أو بالأحرى، وفي تناغم مع التقاليد العبرية، حيث يمكننا أن نجد عملية الخلق من صانع في شخص رباني. فالخالق الرباني خلق العالم بفضل إرادته، من العدم. وخلق الإنسان على صورته، بمعنى موهوب، هو الآخر، بحرية الاختيار. وانطلاقا منهما، تتماشى نظريات الانبثاق مع النظريات الجبرية أو حتميّة الضرورة؛ من واجب نظريات الخلق أن تستعرض، على المستوى الديني، الاختيار الحرّ للإله، الذي قرّر خلق العالم، والتوفيق بين هذه الحرية وحرية مخلوقه، الإنسان. وبقدر ما أنّ الإله قادر قدير (يمكن له تجاوز إرادة الإنسان) ويحظى بعلم الغيب، يظهر أنّ الحرية البشرية تكون مطموسة بصفة مضاعفة. إنّ الحجة الفاتحة لجميع الأبواب هي عندئذ : إنّ لا يفعل إلا أن يلم مسبقا؛ وهو لا يمارس الإكراه. نجده، هو الآخر، لدى أوغسطينوس، ولكن في احسن الحالات، يقترح نظرية مختلفة تماما.

(52) Ibid., livre XI, chap. 11, 18, p. 211.
(53) *La cité de Dieu*, livre XI, chap. 28, p. 124.

تطرقنا سابقا إلى الحجج الأساسية المطروحة لفائدة الحتمية والجبرية، بسبب أهميتهما في عقلية العصور القديمة، والعالم الروماني بالخصوص. ولاحظنا، على خطى شيشرون، كيف ينتهي هذا التمشي دوما بتناقضات ومفارقات. نتذكر الحجة القائلة «حول الكسل» - عندما نكون مرضى، نكون مهيئين للشفاء أو لا ، وإذن لماذا دعوة الطبيب؛ ولكن عملية دعوة الطبيب أو لا هي، أيضا، محدّدة سلفا، وهكذا دواليك. وبعبارات أخرى، تنغمس جميع الملكات في **الخمول** كلّما شرعنا في التفكير في هذا الاتجاه، دون خداع. ترتكز الحجة على أسباب سابقة، بمعنى على الماضي. ولكن ما يهمّ، هو بالطبع المستقبل. نريده ان يكون متوقعا - «يجب أن يكون» - ولكن ما أن نلج هذا الاتجاه، حتى نصطدم بمفارقة أخرى : «لو كنت قادرا على التكهن بأن أموت غدا في حادث طائرة، فإني سوف لا أغادر فراشي. وهكذا، لا أموت بهذه الطريقة. ولكن، في هذه الحالة، قد لا أتكهن بالمستقبل مثلما يجب»(54). إنّ عيب البرهانين، أحدهما يخص الماضي، والآخر المستقبل، هو نفسه؛ فالأوّل يستطلع الحاضر في الماضي، ويقوم الثاني بذلك في المستقبل، وينطلق الاثنان من فرضية أنّ من يستطلع يجد نفسه في دائرة مسار الحدث الحقيقي وأنّه في وضع الملاحظ الخارجي ليس له أي وسيلة للتدخل - فلا يكون شخصيا سببا. وبمعنى آخر، بما أنّ الإنسان، هذا الكائن المتحصل على ماض وملكة خاصة بالماضي، المسماة ذاكرة، غير منفصلة عن السياق الزمني، بما أنّه يعيش الحاضر ويترقب بفارغ صبر المستقبل، فلا يستطيع، بقفزة، مغادرة المنظومة الزمنية.

لقد لاحظت سابقا أنّ الحجة الحتمية لا تكسب من الحقيقة المُرّة إلا إذا ما أقحمنا كائن علم الغيب الموجود خارج المنظومة الزمنية والذي يعتبر الأحداث من منظور الخلود. توصل أوغسطينوس، عند القيام بذلك، إلى التعاليم المروّعة، والأكثر جدلا أيضا، وهي نظرية القضاء والقدر. لا متوقف عند هذا الحدّ حول هذه النظرية التي تشوّه وتجذر مفهوم القديس بولس بأنّ الخلاص ليس في الأعمال، ولكن في الإيمان، وهو ممنوح من رحمة الإله - إلى درجة

(54) William H. Davis, *The Freewill Question*, La Haye, 1971, p. 29.

أنّ الإيمان ليس أيضا من سلطة الإنسان. نجد هذه التعاليم في أحد مؤلفاته الأخيرة حول الرحمة والاختيار الحرّ De gracia et libero arbitrio، ألفه ضدّ البيلاجيانيين الذين، بعودتهم فعلا إلى النظرية الأولى لأوغسطينوس، يؤكدون على «مزايا الاستعداد السابق» في تقبل الرحمة الممنوحة مجانا بالمغفرة فقط من الآثام[55].

إنّ البراهين الفلسفية، التي ليست في صالح القضاء والقدر، بل لفائدة التعايش الممكن بين العلم الإلهي الكلّي وحرّية الاختيار البشري، تبرز في تحليل في تيمي Timée لأفلاطون. فالمعرفة البشرية «متنوّعة»، يعرف الناس «بطريقة مغايرة ما لم يوجد بعد، وما هو موجود بعد وما كان عليه. لا يوجد لدى الإله مثلما هو لدينا تنبأ بالمستقبل، معاينة الحاضر والعودة نحو الماضي؛ إنّها طريقة أخرى للمعرفة، متجاوزين بمسافات أفكارنا العاذية : فهو ينظر من خلال نظرة ثابتة حتما، دون أن ينقل فكره من موضوع إلى آخر. وفيما بعد، ما يقع في الزمن يضمّ فعلا أحداثا مستقبلية لم تحدث بعد، وأحداثا آنية هي موجودة، وأحداثا ماضية لم تعد موجودة؛ ولكنه هو يعتنقها جميعا بحضوره الراسخ والخالد. فهو لا يشاهدها بصفة مختلفة بالأعين والفكر، بما أنّه ليس من جسم وروح؛ ولا بطريقة أخرى اليوم، وأمس وغدا : خلافًا لحالنا، فإنّ المعرفة التي لديه، فعلا، للأزمنة الثلاثة، الحاضر، والماضي والمستقبل، لا تخضع إلى التغيير إذ لديه لا يوجد لا تقلب ولا ظلّ للتغيير. لا ينتقل اهتمامه من فكرة إلى أخرى، ولكن بنظره غير المجسم، فإنّ كلّ ما يعرف حاضر؛ إذ أنّه يعرف الأزمنة دون أيّ تصوّر زمني، مثلما يحرك كلّ ما هو خاضع للزمن دون ان يتعرّض لأيّ حركة زمنية»[56].

---

(55) في شكلها المشط، مثلما لقنها أوغسطينوس في آخر حياته، تؤكد النظرية أنّ الأطفال يكونون ملعونين للأبد إن ماتوا قبل الحصول على طقوس التعميد. لا يمكن ان نبرّر هذا بالاعتماد على القديس بولس بما أنّ هؤلاء الأطفال لم يعرفوا بعد الإيمان. ليس الأمر سوى عندما تتحقق الرحمة من خلال السر المقدس، التي تقوم به الكنيسة، وعندما يصير الإيمان مقننا، تصير رواية القضاء والقدر مبررة. لم تعد الرحمة المقننة سوى معطى الوعي - فعل من تجربة الإنسان الداخلية - ولا تخص إذن الفلسفة؛ وهذا لا يكون - بعبارات محدّدة - مادة للإيمان. ومما لا شك فيه، إنه أحد العناصر السياسية الهامة للعقيدة المسيحية، ليس له مجال هنا.

(56) *La cité de Dieu*, livre XI, chap. 21, pp. 93-94.

لا يمكننا في هذا الإطار الحديث عن **الغيب** لدى الإله؛ فبالنسبة إليه، الماضي والمستقبل غير موجودين. فالخلود، المُتصوّر بعبارات بشرية، هو الحاضر الأزلي. «فالحاضر ذاته، إن كان دوما حاضرا.. قد لا يصير زمنا، بل قد يكون خلودا»[57].

استشهدت مطوّلا بهذه المحاجة، إذ يمكن أن نفترض أنّ **شخصًا** يعتبر أنّ المنظومة الزمنيّة غير موجودة، فإنّ التعايش بين المعرفة الإلهية غير المحدودة والاختيار البشري الحرّ لا يكون مشكلا غير قابل للحلّ. يمكننا، على الأقلّ، تناوله وكأنّه جزء من مشكل الوقتية البشرية، بمعنى بتصوّر جميع المواهب في العلاقة مع الزمن. تتضح هذه الأطروحة الجديدة، المبيّنة في المدينة الإلهية، في الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات** الذي سنتناوله الآن بإيجاز.

فمن وجهة نظر الطبقات الزمنية فإنّ «حاضر المواضيع الماضية هي الذاكرة؛ وحاضر المواضيع الحاضرة، هي الرؤية المباشرة [**المشهد**، وهو النظر التي تجمع جميع الأشياء «وتوليها اهتماما»]؛ وحاضر المواضيع المستقبلية، هي الانتظار»[58]. لكن هذه الأوقات الراهنة الثلاث للفكر لا تمثل، في حدّ ذاتها الزمن؛ فهي لا تقوم بذلك إلا لأنها تمرّ من أحدها إلى الآخر «من المستقبل إلى الحاضر الذي منه يقع في الماضي»؛ ويكون الحاضر أقلّ ثبوتا، بما أنّه لا يمتلك «فضاء» خاصًا. لذلك فإنّ الزمن «الذي يخرج مما ما لم يحدث بعد... يجتاز ما هو غير ممتدّ، لكي يضيع فيما لم يعد موجودا»[59]. وبالتالي لا يستطيع أبدا أن ينشأ «عن حركة الأجرام السماوية»؛ فحركات الأجرام ليست «في الزمن» إلا إذا من كانت تمتلك بداية ونهاية؛ والزمن الذي يمكن أن يقاس في الفكر ذاته، بمعنى «من اللحظة التي أشرع فيها بمشاهدة حركته، من الفترة التي يبدأ إلى أن أتوقف عن رؤيته ». ذلك «عندما يتحرّك جسم، فعن طريق الزمن اقيس حركته ساعة انطلاقه إلى أن يتوقف»، وهذا مستحيل لأنّ الفكر يحافظ في حاضره الخاص ترقب كلّ ما هو غير موجود، وأنّه «يهتمّ به ويستفيد منه عندما يمرّ».

(57) *Confessions*, livre XI, chap. 14, p. 308.
(58) Ibid., chap. 20 et 28, p. 314.
(59) Ibid., chap. 21, p. 315.

يستسلم الفكر لهذا العمل المؤقت في كلّ الأحداث والحركات من الحياة اليومية : «أريد أن أغني قطعة... كلّ نشاطي موجه نحو اتجاهين : فهو ذاكرة بالنسبة لما قلت؛ وهو ترقب بالنسبة لما سأقول. ولكن، سيظل انتباهي حاضرا، والذي عن طريقه يمرّ أيضا ما لم يكن إلى ما لم يعد بعد كائنا». إنّ الاهتمام، وقد لاحظنا ذلك، هو أحد المهام الأساسية للإرادة، أعظم عنصر للتوحيد الذي يجمع هنا، فيما يسميه أوغسطينوس «توتّر الفكر»، بين بعضها البعض الأزمنة النحوية للوقت لتأسيس حاضر الفكر. «يظلّ الاهتمام موجودا، وبفضله، أنّ ما يكون حاضرا يتقدّم لكي يصير أمرا غائبا»، بمعنى الماضي. و«يحدثِ هذا بالمثل بالنسبة لكلّ حياة الإنسان، الذي، تحت ضغط الفكر البشري، لا يكوّن كلا على الإطلاق؛ «نفس الشيء أخيرا بالنسبة لتاريخ جميع الأجيال البشرية، حيث لا تمثل كلّ حياة شخصية سوى جزء»، بقدر ما أنّ تاريخ الأجيال يمكن روايته بطريقة متماسكة ومتواصلة[60].

وهكذا، وفي ظلّ آفاق زمانية القدرات البشرية، يعيد أوغسطينوس، في آخر أهمّ الكتب، **المدينة الإلهية**، طرح مسألة الإرادة[61]. فهو يعلن أضخم صعوبة : إنّ الله، رغم أزليته وهو دون بداية، دبّر لحمة الزمن منذ البداية وخلال هذا الزمن خلق الإنسان الذي لم يخلقه أبدا من قبل»[62]. يتزامن خلق الكون مع خلق الزمن – «لم يُخلق الكون في الزمن ولكن بالتوازي» – لا لأنّ الخلق ذاته يقضي ضمنيا بداية فحسب، بل أيضا لأنّ المخلوقات الحية سبقت الإنسان. «قد لا يكون الزمن موجودا إن لم يكن هنالك مخلوق يحرّك ذلك الشيء أو آخر بحركة عادية»[63]. ولكن يتساءل أوغسطينوس كيف كانت نيّة الإله بخلق الإنسان؛ لماذا «عزم على القيام بذلك في الزمن» وهو «الذي لم يفعله سابقا ؟». «ذلك لأنّ الغموض عميق بأنّ الله الموجود على الدوام وبأنه أراد أن يجعل من أوّل إنسان في لحظة معينة دون القيام بذلك مسبقا»، مخلوق لا يعيش فقط «في الزمن»، بل هو أساسا مؤقت، جوهر الزمن إن صحّ القول[64].

---

(60) Ibid., chap. 24, 26, 28, p. 318, 324.
(61) *La cité de Dieu*, livres XI-XIII.
(62) Ibid., livre XII, chap. 15, p. 197.
(63) Ibid., livre XII, chap. 6, p. 49.
(64) Ibid., livre XII, chap. 14, p. 199.

للإجابة على هذا «السؤال العويص لإله أزلي خالق لأشياء جديدة»، اعتبر أوغسطينوس أوّلا أنّه من الضروري دحض مفهوم الفلاسفة للزمن الدوري، على اعتبار أنّ الجديد قد لا يظهر حسب أحقاب. ثمّ يحل، بصفة مفاجأة، مسألة معرفة لماذا كان من الضروري خلق الإنسان، على حدة من كلّ الأشياء الأخرى الحيّة وأرقى منها. ويقول: وحتى يكون هنالك جديد، يجب أن تكون هنالك **بداية**، «بداية، هي الأخرى، لم توجد من قبل، بالطبع قبل خلق الإنسان. «وحتى يكون إذن، فالإنسان وقع خلقه، قبل أن يُخلق أي كان آخر»[65]. ويؤكد أوغسطينوس الفرق مع بداية الخلق باستعمال عبارة **البداية** للتدليل على خلق الإنسان، ولكن عبارة **المصدر** للسماء والأرض[66]. أمّا المخلوقات الحية، التي قدمت قبل الإنسان، فقد وقع خلق «العديد في نفس الوقت»، في شكل أنواع، بينما خُلق الإنسان واحدا وفريدا «حتى يكون إطلاقا واحدا ينتشر منه النوع البشري»[67].

إنّ شخصية الإنسان هي التي نفسر لماذا يؤكد أوغسطينوس أنّه لم يوجد «أحد» قبله، لا أحد فعلا يمكن أن ننعته «بالإنساني»؛ وتظهر (هذه الشخصية) من خلال الإرادة. يستشهد أوغسطينوس بمثل التوأمين التامين، «شخصان لهما نفس المؤهلات الجسمية والروحية». كيف التمييز بينهما ؟ إنّ القدرة الوحيدة التي تميزهما هي الإرادة - «إن كانت نفس الغواية التي يشعر بها الرجلان وأنّ أحدهما يستسلم ويقبل، ويظل الآخر وفيّا لذاته.. فمن أين يتأتى هذا، سوى من إرادتهما الذاتية.. بما أنّ الاثنين لهما نفس المؤهلات الجسمية والروحية ؟»[68].

أو أيضا، وحتى نتقدّم اكثر في هذه التخمينات: لقد ظهر الإنسان في هذا العالم المتقلب والحركي لخدمة بداية جديدة، لأنّه يعرف أنّ لديه بداية ونهاية؛ ويعرف أنّ بدايته هي بداية نهايته - «إنّ زمن هذه الحياة ليس سوى سباق نحو الموت»[69]. وبهذا المعنى، ما من حيوان، وما من مخلوق مرتبط بفصيلة له

---

(65) Ibid., chap. 21 et 20, p. 229.
(66) Ibid., livre XI, chap. 32, pp. 133-135.
(67) Ibid., livre XII, chap. 21 et 22, p. 231.
(68) Ibid., chap. 6.
(69) Ibid., livre XIII, chap. 10, p. 273.

بداية ونهاية. ومع الإنسان، الذي خُلق في صورة الإله، وصل إلى العالم كائن موهوب، بحكم أنّه بداية تسرع نحو نهاية، بقدرات الإرادة وعدم الإرادة.

ومن وجهة النظر هذه، كانت صورة الإله - الخالق؛ ولكن بما أنّه مؤقت وغير خالد، يقع توجيه هذه القدرة الخلاقة نحو المستقبل فقط. (ففي كلّ مرّة يشير أوغسطينوس إلى الأزمنة النحوية الثلاثة، يؤكد على أولويّة المستقبل في التخمينات المرتبطة بالزمن.) كلّ إنسان، خُلق في عالم خاص، هو، بحكم ولادته، بداية جديدة؛ إن استلهم أوغسطينوس نتائج هذه المناقشات، قد يكون اعتبر البشر لا «ككائنات فانية»، مثلما كان يفعل الإغريق، ولكن «كمتولّد»، وقد كاد أن يصل به الأمر إلى تعريف حرّيّة الإرادة لا بمثابة حرية الاختيار بين ما نريد وما لا نريد، ولكن بمثابة الحرية التي يتحدّث عنها كانط في نقد العقل الخالص.

يجب التذكير هنا مرّة أخرى بأنّ «سلطته القادرة على الشروع بنفسه» التي «لا يمكن أن يكون في العالم إلا بداية أولية نسبيا» ولكنه «بداية أولية على الإطلاق لا مقارنة بالزمن، ولكن بالسببية». «إن (على سبيل المثال) قمت الآن عن مقعدي، بكامل الحريّة ... تبدأ بهذا الحدث وبكلّ نتائجه الطبيعية إلى ما لانهاية سلسلة جديدة»[70]. إنّ التمييز بين البداية «المطلقة» و«النسبية» يجلب الانتباه حول الظاهرة التي نجدها في التفاضل الذي يقيمه أوغسطينوس مصدر السماء والأرض وبداية الإنسان. ولو عرف كانط فلسفة التولّد لدى أوغسطينوس، قد يكون قبل بأنّ حرية تلقائية نسبيا مطلقة ليست بالمزعجة للعقل أكثر من أن يولد البشر - مواليد جدد، ثانية ودائما، في كون سبقهم في الزمن. إنّ حرية التلقائية غير منفصلة عن المنزلة البشرية. فالعضو العقلي هو بالنسبة إليها الإرادة .

---

(70) *Critique de la raison pure*, B 478, p. 350.

III

الإرادة والعقل

11

توما الأكويني وأولوية العقل

منذ أكثر من خمسين سنة، استعمل إتيان جيلسون، الذي تدين له الفلسفة المسيحية عودة الروح، في حديثه في أبرداين، في إطار قراءات جيفورد، موضوع التجديد الرائع للفكر الإغريقي في القرن الثالث عشر؛ حصل منها على عرض كلاسيكي وهو، حسب ظني، متين - روح فلسفة القرون الوسطى - حول «المبدإ الأساسي لكلّ تخمين في القرون الوسطى». كان يعتقد في السعي لفهم الإيمان لأنسلم (كانتربري)، «الإيمان الذي يستوجب نجدة العقل»، ويجعل بذلك الفلسفة في خدمة الإيمان. إنّ الخطر دوما كائن في أن تصير الخادمة «سيّدة»، مثلما حذّر بذلك البابا غريغوري الثاني جامعة باريس، مائتي سنة قبل أن يثور لوثر ضدّ هذا الجنون، والغباء. لم أذكر، فعلا، جيلسون لإثارة مقارنة - قد تكون بالنسبة لي قاتلة - ولكن، بالأحرى، بامتنان وحتى أشرح، فيما يلي، لماذا سأتجنب الرجوع إلى هذه المواضيع المدروسة، منذ أمد بعيد، بكلّ إحكام، والتي لا يمكن ان نعثر لها عن حلّ - حتى في كتاب جيب.

هنالك مسافة زمانية بثمانية قرون تفصل بين أوغسطينوس وتوما الأكويني، فترة لكي تجعل من قسّ هيبون قديسا وأبًا للكنيسة، بمنحه تأثيرًا مساويا لتأثير أرسطو ومتساوية تقريبا وهيبة الحواري بولس. كان هذا النوع من السلطة، في القرون الوسطى، هامًا جدًا، ما من شيء يستطيع أن يؤذي أكثر نظرية شابة سوى أن يعترف بأنّها، بصراحة، جديدة؛ إنّ ما يطلق عليه جيلسون «الإيمان القاطع» لم يقع التصريح به إطلاقا. حتى عندما يسجل توما عدم موافقته لفكرة،

فهو في حاجة إلى استشهاد متين لوضع النظرية التي سيناقشها فيما بعد. وممّا لا شكّ فيه، أنّ هذه الظاهرة لها بعض العلاقة مع سيادة كلام الإله، المنقول في النصوص، العهد القديم والعهد الجديد، ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ أي مؤلف أو كان اسمه معروفا تقريبا - مسيحي، يهودي، مسلم - وقع ذكر «كمرجع»، سواء بمساندة الحقيقة، أو بسبب بغض الحقائق الهامة جدّا.

وبعبارات أخرى، عندما ندرس مؤلفات القرون الوسطى، يجب التذكر بأنّ المؤلفين كانوا يعيشون في أديرة - ما دونها، لم يكن هنالك شيء في العالم الغربي يلامس «تاريخ الأفكار» - وهذا يعني أنّ هذه الكتابات ظهرت من عالم الكتب. ولكن تأملات أوغسطينوس، على عكس ذلك، مرتبطة شديد الارتباط بالتجربة المعيشة؛ كان يشعر بأهميّة وصفها بدقّة، حتى عندما يتعرّض إلى مشاكل جدلية بحتة مثل أصل الشرّ (في أوّل محاورة لكتاب حول حريّة الاختيار)، لا يظهر بباله أن يستشهد بآراء حول المسألة لجيش من العلماء ورجال ذوي قيمة.

لم يلجأ المؤلفون المتمسكون بالتعاليم التقليدية للأعمال التجريبية إلا لإيجاد أمثلة تساند تفكيرهم؛ وليست التجربة في حدّ ذاتها هي التي تلهم هذه الأخيرة. إنّ ما يظهر، فعلا، من الأمثلة هو نوع غريب من الإفتاء في قضايا الضمير، تقنية تتمثل في تطبيق المبادئ العامة على الحالات الخاصة. وآخر مؤلف وصف بوضوح شكوك فكره أو روحه، دون انشغال بالكتب، هو أنسلم كانتربري، وذلك مائتا سنة قبل توما الأكويني. وليس هذا، فعلا، للقول بأنّ المؤلفين المتمسكين بالتعاليم التقليدية قد تغافلوا عن المشاكل الحقيقية، وأنّ الحجة وحدها هي التي ألهمتهم، ولكن للتأكيد بأنّنا نلج عندئذ «عصر المفسرين» (جيلسون) حيث فكره موجّه دوما بسلطة ما هو تقريبا مكتوب، وبكون من الخطأ الاعتقاد بأنّ هذه الأخيرة ضرورية، أو حتى أساسية، سواء كانت كهنوتية أو نابعة عن الكتب المقدّسة. غير أنّ جيلسون، الذي تتماشى طريقته الذهنية بروعة مع مستلزمات موضوعه الشيق والذي يعترف بأنّنا «مدينون بفلسفة مسيحية للكتب المقدّسة، [مثلما] تكون المسيحية مُدانة للتقاليد الإغريقية لكي تكون لها فلسفة»، يستطيع أن يبرز جدّيا بأنّ السبب الذي لم يمكن

أفلاطون وأرسطو من بلوغ الحقيقة المطلقة يعود إلى «أنهما قرآ السطر الأوّل من سفر التكوين... فلا أفلاطون ولا أرسطو قرأه، وإلا لكان كلّ تاريخ الفلسفة بذلك مغايرًا»[1].

وقع أصلا تأليف الكتاب القيّم المنقوص، **الحصيلة** اللاهوتية، لتوما (الأكويني) لغاية تربوية، حتى يكون دليل في الجامعات الجديدة. وقع فيه طرح جميع الأسئلة الممكنة في تسلسل منهجي مدقّق، كذلك بالنسبة لجميع البراهين، والغاية هي توفير إجابة نهائية في كلّ مرّة. لم ألاحظ منظومة أخرى لاحقة تستطيع المنافسة مع تدوين الحقائق المعترف بها، **حصيلة** لمعرفة متماسكة. تحاول كلّ منظومة فلسفية توفير نوع من السكن العقلي، الخاص المؤكد للفكر المضطرب، ولكن ما من واحدة عرفت النجاح، وما من واحدة، حسب ما أعتقد لم تتجنب بإحكام التناقضات. فقد كان كلّ شخص مستعدّ لمجهود عقلي عظيم مطالب بالدخول إلى هذا البيت مكافئ بالثقة بأن لا يجد أبدًا الحيرة أو المجهول في العديد من بيوتاته.

عند قراءة توما (الأكويني) نتعلم كيف نقيم هذه المقرات الفكرية. أوّلا، تُطرح الأسئلة بطريقة جدّ مجرّدة، ولكنها ليست جدلية؛ ثمّ تتوزع النقاط المطالبة بتوضيح كلّ سؤال حسب فئات، ومشفوعة باعتراضات لكلّ الأجوبة الممكنة؛ عندها يدخل التمشي **العكسي** الفكرة المضادة؛ وعندما ينبلج الطريق تأتي إجابة توما ذاته، مرفقة بإجابات دقيقة للاعتراضات. لا يتغير هذا الرسم البياني إطلاقا والقارئ المتمكن من الصبر والمتنقل من سؤال إلى آخر، ومن إجابة إلى أخرى، آخذا بعين الاعتبار كلّ اعتراض وكلّ فكرة مضادة سيجد نفسه مبهورًا بعقل زاخر يظهر أنّه يعرف كلّ شيء. وفي كلّ مرّة، يقع الاعتماد على مرجعية، وهذا واضح بصفة جليّة عندما تكون البراهين المرفوضة وقع تقديمها استنادًا على استشهاد معروف.

ليس لأنّ تقنية الاستشهاد تمثل النسق الوحيد، أو حتى النسق الرئيسي للمناقشة. فهي دوما تتضاعف بنوع من البرهان المنطقي الخالص، عاما لأيّ

(1) *L'esprit de la philosophie médiéval*, Paris, 1932, p. 214, p. 73.

اختبار. ما من بلاغة، ولا إقناع؛ فالحقيقة تفرض نفسها على القارئ، مثلما تستطيع القيام به الحقيقة بمفردها. وتكون الثقة في الحقيقة المقيدة، المنتشرة كثيرا في فلسفة القرون الوسطى، غير محدودة لدى توما (الأكويني). فهو يميّز بين ثلاثة أنواع من الضروريات : الضرورة المطلقة، المنطقية - مثلا، حصيلة زوايا مثلث تساوي زاويتين مستقيمتين؛ ضرورة الخاتمة، وهي ضرورة الفائدة - إنّ الغذاء ضروري للحياة، والجواد للسفر؛ وضرورة الإكراه، المفروضة من عامل خارجي. ومن بين الثلاث، فإنّ الأخيرة وحدها هي التي تشمئز منها الإرادة كليّا»[2]. إنّ الحقيقة ملزمة؛ فهي لا تأمر، مثلما تفعله الإرادة، ولا تمارس إكراها. وهو ما يطلق عليه فيما بعد دوني سكوت اسم «إملاءات العقل»، بمعنى سلطة تصدر الأوامر بالكلمة وتكون قوّتها محدودة بضعف العلاقات المنطقية.

ويميّز توما (الأكويني)، بوضوح لا مثيل له، بين موهبتين «للإدراك»، الفطنة والعقل؛ ملكتان تناسبهما عقليّا بشهية، الإرادة وحرية الاختيار. فالفطنة والعقل يخصان الحقيقة. والفطنة، المُكنى أيضا «بالعقل الكوني»، يتعامل مع الحقيقة الرياضية أو البديهية، وهي المبادئ الأوّليّة التي لا تحتاج لإثبات للحصول على انتساب، بينما العقل، أو العقل الخاص، هو الموهبة التي بها نحصل على نتائج خاصة من الافتراضات الكونية، مثلما هو الشأن في القياس المنطقي. إنّ العقل الكوني تأملي بطبعه، بينما العقل الخاص «يصنع نتائج لتصوّرات شخصية... لذلك، نستنتج في التحليل المنطقي القياسي من الافتراضات الكونية نتائج خاصة»[3]. يهيمن هذا السياق للتفكير الاستطرادي على جميع كتابات توما (الأكويني). (لقد وقع إطلاق اسم عصر العقل على عصر الأنوار - وهو ليس بالضرورة أحسن وصف؛ إذ للقرون الوسطى يكون من الأنسب نعتها بعصر التفكير المنطقي). قد يكون التمييز هو أن تكون الحقيقة، المُدركة بالفعل فقط، ظهرت للفكر دون أي نشاط من قبل هذا الأخير الذي لا يستطيع التملص منه، بينما في السياق الفكر الاستطرادي، فإنّ الفكر ذاته يكون مقيّدا.

(2) *Somme théologique*, trad. J. Webert, O. P., Paris, Tournai, Rome, 1928, I, question 82, art. 1, t. X, p. 292.
(3) Ibid., question 81, art. 3; question 83, art. 4, t X, p. 284.

يُثار السياق الفكري الدلالي عن طريق الإيمان في مخلوق منطقي يتجه عقله بالطبع نحو خالقه، لإعانته على بحث «معرفة الكائن الحقيقي» كما هو والذي «يبلغه عقله الطبيعي»[4]. ليس ما تكشفه الكتابات المقدّسة عن الإيمان خاضعا بشدّة للشك مثلما لا يكونه اليقين بالمبادئ الأساسية في الفلسفة الإغريقية. لا تترك الحقيقة منفذا للنجاة. إنّ ما يميز، لدى توما (الأكويني)، هذه السلطة التي تمتلكها لضرورة **الحقيقة** عند الإغريق ليس سوى أنّ الوحي يأتي من الخارج، ولكن أنّه «للحقيقة الصادرة من الخارج عن طريق الوحي، يجيبنا نور العقل القادم من الداخل. فالإيمان [عند سماع موسى لصوت الإله، مثلا] يجعل الأوتار ترنّ مباشرة للإجابة»[5].

لو درسنا توما (الأكويني) ودانز سكوطس إثر أوغسطينوس، يتعلق التغيير المدهش إلى أنّ لا هذا ولا ذاك يهتمّ بهيكل إشكالية الإرادة، المعتبرة كملكة منعزلة؛ إنّ ما يعتبر بالنسبة لهما لعبة، هي العلاقة بين الإرادة والعقل أو الفطنة، والسؤال الأساسي هو معرفة أي ملكة هي «الأكثر نبلا»، وبالتالي لها حق الأسبقية. أنّه قد يكون أيضا ذا دلالة، خاصة عندما نتذكر التأثير العظيم لأوغسطينوس على هذين المفكرين، بأنّه من بين الملكات العقلية الثلاث لأوغسطينوس - الذاكرة، والعقل والإرادة - واحدة ضاعت، بمعنى الذاكرة، الرومانية بامتياز من بين القسمة، والتي تربط الإنسان بالماضي. ويظهر أنّ الضياع نهائيّ؛ فالذاكرة لا تسترجع نفس المستوى مثل العقل والإرادة في أي لحظة من تقاليدنا الفلسفية. فباستثناء النتائج التي تتسب في هذا الضياع بالنسبة كللّ الفلسفة السياسية المحضة[6]، يكون واضحا أنّ كلّ ما تبخر مع الذاكرة، هو معنى الصفة الزمنية الخالصة للطبيعة وللوجود البشري، الواضحة في **الإنسان** الزمني لأوغسطينوس[7].

فالنباهة التي يربطها أوغسطينوس بكل ما يسكن الفكر، تسير، لدى توما (الأنكويني) للبحث عن **المبادئ الأولية**، بمعنى ما يصبح منطقيّا قبل كلّ شيء؛

(4) Duns Scot, cité par Gilson, in *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 52.
(5) *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, p. 437.
(6) *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, 1972.
(7) *La cité de Dieu*, livre XII, chap. 14, pp. 191-195.

فمنها ينطلق التحليل المنطقي المعتمد على العناصر الخاصة[8]. إنّ الهدف الأساسي للإرادة هي الخاتمة، ولكن هذه النهاية ليس بعد المستقبل مثلما «المبدأ الأولي» ليس بالماضي؛ مبدأ وخاتمة هما فئتان منطقيتان وغير زمانيتين. وفي خصوص الإرادة، يؤكد توما (الأنكويني) قبل كلّ شيء، مستلهما عن قرب من **الإتيقا في نيكوماك**، على مقولة الوسيلة - الخاتمة، ومثلما لدى أرسطو، فإنّ الخاتمة، رغم أنها موضوع الإرادة، توفرها له ملكات الفهم، بمعنى عن طريق العقل. فينتج عن ذلك «النظام الجيد للعمل» : «يجب أوّلا ان تكون هنالك معرفة بالخاتمة... ثمّ المناقشة التي تخصّ الوسائل، وأخير الرغبة فيهما»[9]. وفي كلّ خطوة، تسبق سلطة المعرفة الحركة النهمة وتتفوق عليها.

إنّ الأسس النظرية لكلّ هذه المفارقات هي أنّ «الطيبة والكائن» لا يختلفان إلا فكريّا؛ فهما «في الحقيقة نفس الشيء»، إلى درجة أنّنا نستطيع أن نعتبرهما «قابلين للتحوّل فيما بين بعضهما» : «بقدر ما [الإنسان] يريد أن يكون، بقدر ما يكون رؤوفا، ولكن بما أنّ ينقصه بعض الشيء ممّا يفرضه كمال ذاته، يوجد لديه شائبة الطيبة، نقيصة تحمل اسم الشرّ»[10].

ما من كائن، بقدر ما هو موجود لا يمكن أن يُقال عنه شيء، فهو ليس كذلك إلا «لأنّه لذلك ينقصه الكائن». ويقتصر كلّ هذا، بالطبع، على تقصي نظرية أوغسطينوس، ولكن نجدها متسعة، وتكون فيها المفاهيم فطنة. ففي منظور مواهب الإدراك، يأخذ الكائن مظهر الحقيقة؛ ومن زاوية الإرادة، وخاتمتها الخير، يظهر «في شكل المرغوب فيه الذي لا يعبّر عنه الكائن». فالشر ليس مبدأ، بل ذهول محظ «ويمكن اعتباره سواء رفض خالص أو حرمان. ولا يوفر غياب الخير، بتناوله سلبيّا، صفة الشرّ... هكذا قد يكون الإنسان سيئا لأنّه لا يمتلك خفّة العنزة أو قوّة الأسد. ولكن غياب الخير، عندما يكون خاصا، يُدعى شرّا : مثل فقدان البصر الذي نطلق عليه اسم العمى»[11]. تكون هذه الطبيعة الخاصة بأن لا يستطيع الشرّ المطلق أو الراديكالي أن يوجد. فليس هنالك من

(8) Op. cit., I, question 5, art. 4, t. II, pp. 153-156.
(9) Ibid., I-II, question 15, art. 3, t. XXXI, p. 228.
(10) Ibid., question 18, art. 1, t. II, p. 11.
(11) Ibid., question 48, art. 3, t. VII, p. 136.

شرّ «يرهق على الإطلاق الخير». ذلك، «لأنّه لو كان الشرّ كليّا، لهلك نفسه بنفسه»[12].

لم يكن توما (الأكويني) أوّل من اعتبر الشرّ بمثابة مجرّد «حرمان»، أي نوع من الوهم البصري الذي يلعب إن لم نأخذ بعين الاعتبار بالكلّ، حيث لا يكون الشرّ سوى الجزء. يرى أرسطو كونًا «يكون لكلّ جزء منه مكان محدّد بإحكام» إلى درجة أنّ الطيبة المتأصلة في النار «تضرّ بالماء» عرضيّا[13]. هذه هي الحجة التقليدية الأكثر حماقة، المستعملة دوما، إزاء الوجود الحقيقي للشرّ؛ حتى كانط الذي صاغ مفهوم «الشرّ الجذري» لم يؤمن أبدا بأن يكون بذلك هذا الأخير «الذي لا يمكن الاعتراف به كعشيق»، «بالضرورة مثل الوغد»، وأنّ الإرادة والإرادة المضادة، حسب عبارات أوغسطينوس، مرتبطتان وأنّ الاختيار الحقيقي للإرادة يتمحور بين الرغبة وعدن الرغبة. ومن الأكيد أنّ هذا الرسم البياني القديم للفلسفة صحيح لدى توما (الأكويني) أكثر ممّا هو عليه في أغلب بقية المنظومات الأخرى، إذ، بالنسبة إليه، «المحور الأساسي»، و«المبدإ الأوّلي» هو الكائن. وفي هذا السياق من فلسفته، «القول بأنّ الإله خلق لا فحسب العالم، بل وكذلك الشرّ الموجود فيه، فكأنّما نقول بأنّ الإله خلق العدم»، مثلما يشير جيلسون[14].

إنّ جميع ما خُلق، وخصوصيته الأساسية أن يكون، «يرغب بالطبع ان يوجد، حسب النمط الذي يناسبه... ولكن الفكر يعرف الكائن المطلق»؛ «فالحسّ لا يعرف الكائن إلا في الاتساع وفي المدّة الملموسين»[15]. «يدرك العقل الكائن كليّا وفي كلّ زمن»، ولا يستطيع الإنسان، بقدر ما أنّه يتمتع بهذه القدرة، بأنّ يمتنع من الرغبة في «الوجود على الدوام». ذلك هو «المنحى الطبيعي» للإرادة، حيث يكون هذا الهدف النهائي «ضروريّا» أيضا، مثلما تكون الحقيقة ملزمة للعقل. فالإرادة ليست حرة، إن صحّ القول، إلا إزاء «خيرات خاصة»، «لا تؤثر فيها بالضرورة» رغم ما يمكن أن يكون لهذا التأثير على

(12) Ibid., question 5, art. 5 a, t. II, p. 158; question 49, art. 3, t. VII, p. 169.
(13) Ibid., question 49, art. 3, t. VII, pp. 170-171.
(14) *La philosophie du Moyen Age de Scot Erigène à Guillaume d'Occam*, Paris, 1925, p. 185.
(15) *Somme théologique* , question 75, art. 6, t. X, p. 40.

الشهية. فالنهاية المطلقة، شهوة العقل أن يكون موجودا للأبد، يمسك بالشهية بطريقة تجعل التمييز المتماسك بين البشر والحيوانات يظهر من أنّ «الإنسان لا ينجز الحركة آنيا إلا إذا ما شعر بالحالة المؤثرة. فهو يترقب أمر الوجدان العلوي، الإرادة... ولا يمكن للوجدان السفلي أن يشمل الحركة إلا إذا ما تنازل عن ذلك الوجدان العلوي»[16].

ممّا لا شكّ فيه أنّ الكائن، المبدأ الأساسي لدى توما (الأنكويني)، هو ببساطة تنظير للحياة وغريزة الحياة - بحكم أنّ كلّ شيء حيّ ينقذ تلقائيا الحياة ويخاف الموت. وهنا أيضا، يتعمّق توما (الأنكويني) في أفكار كنّا تعرضنا إليها، وقع التطرّق إليها بصفة مؤقتة من طرف أوغسطينوس، ولكن لا مفرّ من النتيجة، استيعاب الإرادة مع الغريزة الحياتية - دون أي صلة مع حياة خالدة مستقبلا - لا يمكن الحصول عليه إلا في القرن التاسع عشر. فالأمر واضح لدى شوبنهاور؛ وفي إرادة القوّة لدى نيتشه، تُعتبر الحقيقة ذاتها كوظيفة لنسق الحياة : فما نطلق عليه اسم الحقيقة، هي تلك الافتراضات التي من دونها لا نستطيع مواصلة الحياة. فهي ليست السبب، بل إرادة الحياة التي تجعل الحقيقة مُلزمة.

لنتحوّل الآن إلى مسألة معرفة أيّ القدرتين العقليتين للفكر والإرادة هي «الأكثر تفوّقا والأكثر نبلا على الإطلاق» عند مقارنتهما. ومن الوهلة الأولى، يظهر أنّ السؤال يحتوي على العديد من المعاني، بما أنّ لهما هدفًا نهائيّا مشتركًا؛ إنّ الكائن هو الذي يظهر طيّبا ومرغوبا فيه لدى الإرادة وحقيقيّا بالنسبة للعقل. ويبدي توما (الأكويني) موافقته : «تتدثر هتان القوّتان باتفاق بأفعالهما : ذلك أنّ العقل يحتوي على ما تريده الإرادة، والإرادة تريد من العقل الفهم»[17].وفي صورة ما إذا قمنا بتمييز بين «الصالح» و«الحقيقي» بربطهما بمختلف مواهب الفكر، يتضح أنهما قريبان جدّا، إذ كلاهما في المستوى الكوني. ومثلما «يتوجه العقل للكائن والحقيقة الكونيتين»، فإنّ الإرادة «تشتهي الخير العالمي» وبما أنّ العقل يمتلك، في التحليل المنطقي، مقدرة تابعة مرتبطة

(16) Ibid., question 81, art. 3, t. X, p. 285.
(17) Ibid., question 82, art. 4, t. X, p. 308.

بعناصر خاصة، فإنّ الإرادة تجد مساعدة من طرف موهبة الاختيار الحرّ عندما يتعلق الأمر باختيار الوسائل الخاصة المناسبة للخاتمة الكونية. أضف إلى ذلك، تظهر كلّ واحدة من القدرتين المتضمنتين للكائن كنهاية تحمية - في صيغة الحقيقة أو الخير - متساويتين، كلّ واحدة منها تكون مصحوبة بخادمة معينة للسهر على أمور خاصة.

ويظهر، لهذا السبب، أنّ الخط الفاصل بين القدرات النبيلة والاقل نبلا هو الذي يفصل بين القدرات «العليا» و«التابعة»، ولم يقع التراجع عن هذا التمييز. فبالنسبة لتوما (الأكويني) - كما الأمر من خلفه من الفلاسفة الذين لم يكونوا من أتباعه المعلنين - يكون الامر طبيعيا، فقد كانت فعلا المحك للفلسفة كمادة مستقلة، باعتبار الكوني «أكثر نبلا ومن درجة مرتفعة» أكثر من الخاص، ولنا في ذلك حجة، بينما في الماضي، فإنّ الإثبات الأرسطي بأنّ الكلّ يكون دوما أعلى درجة من مجموع أقسامها.

يتميز دانز سكوطس، وذلك شرف له، وينفرد، بالاحتجاج على الفرضية التالية ومفندا إياها : الكائن، في كونيته، ليس سوى فكرة، ينقصه **الواقع**؛ إنّ الأشياء الخاصة وحدها هي الممكن اعتبارها حقيقية بالنسبة للإنسان. لذلك يضع دانز سكوطس «المعرفة الحدسية» في مواجهة واضحة، غايتها المفرد باعتباره موجودًا، والمعرفة التجريدية وغايتها الخاصة الماهية أو جوهر الشيء المعروف»[18]. هكذا - وتلك نقطة مفصلية - لم يعد للصورة الذهنية (الشجرة المُشاهدة)، والتي فقدت وجودها الفعلي، قوامها الأنطولوجي للشجرة الحقيقية، بينما قد نصير، ونحن محرومون من الصورة الذهنية، عاجزين على معرفة ما هو الموضوع. وبالتالي وانطلاقا من هذا الاسقاط، يحتل هذا الإنسان، مثلا، في وجوده ككائن حيّ مكانة متفوّقة على النوع أو على مجرّد الفكرة في الإنسانية وتسبقها. يعارض كيركيغار فيما بعد حجة قريبة جدا من حجة مماثلة لهيغل).

يظهر هذا الانقلاب كنتيجة لا يحمل مفاجأة لفلسفة تستلهم كثيرا من

(18) Gilson, *La philosophie du Moyen Age*, p. 766.

التوراة، بمعنى من الإله - الخالق حفاظا «على دلالة الفرد لما لديه من كمال في كلّ الطبيعة»[19]. توجد القاعدة في التوراة، مثلما بيّنه أوغسطينوس، في سفر التكوين حيث خُلقت كلّ الكائنات بالجمع. («لقد أمرهم بأن يوجدوا مباشرة بأعداد وافرة»). ما عدى الإنسان الذي خُلق ككائن منفرد، إلى درجة أنّ الكائنات البشرية (كفصيلة حيوانية) تكاثرت انطلاقا من الفرد[20]. تكون الإرادة، لدى أوغسطينوس ودانز سكوطس، وليس لدى توما الأكويني، عضوا ذهنيا يفعل عن طريقه هذه الخاصية؛ إنّه مبدأ الفردية.

لنعد إلى توما الأكويني. فهو يؤكد : «لو قمنا بمقارنة بين العقل والإرادة اعتمادا على كونيّة الأهداف الخاصة بها... فإنّ العقل هو دون منازع أرقى وأنبل من الإرادة». إنّ هذا الزعم له دلالته إلى حدّ أنّه لا ينبع من الفلسفة العامة للكائن. ويعترف توما الأنكوني بذلك إلى حدّ ما. ففي نظره، لا تُعتبر أحقيّة العقل على الإرادة على حدّ سواء من أحقية الاهداف الخاصة بها – الحقيقة قبل الخير – أكثر من الطريقة التي «تتحد» فيها الملكتان داخل العقل البشري : «ذلك أنّه لكلّ حركة للإرادة، يجب أن يكون هنالك فعل ذهني مسبوق» – فما من أحد لا يرغب فيما لا يعرفه – «والحال أنّه في كلّ عمل ذهني لا توجد حركة تلقائية مسبقة»[21]. (عند هذا الحدّ، يختلف عن أوغسطينوس الذي يرى في هيمنة الإرادة كعناية، حتى في أفعال الإدراك الحسي.) تظهر هذه الأسبقية في جميع عمليات الاختيار. ففي «الاختيار الحرّ، على سبيل المثال، حيث الوسائل المستعملة لغرض هي «منتقاة»، تساهم الملكتان معًا في الاختيار : « ننصر للمعرفة... عن طريقه نقيم أي عبارة من البدائل التي يمكن اختيارها... فيجب في المنظومة العاطفية أن تقبل حركة الشهوة ما يمكن أن تراه النصيحة»[22].

وإن اعتبرنا مواقف أوغسطينوس وتوما (الأكويني) بمقاصد نفسية محضة، مقاصد يدافع عنها أصحابها أحياناً، يجب عندها الاعتراف بأنّ معارضتهما لذلك هي نوعًا ما اصطناعية، لأنها مفهومة الواحدة مثل الأخرى. فمن يستطيع

(19) *Somme théologique*, question 29, art. 3, solution, t. V, p. 72.
(20) Saint Augustin, *La cité de Dieu*, livre XII, chap. 21.
(21) *Somme théologique*, question 82, art. 4, t. X, p. 309.
(22) Ibid., question 83, art. 3, t. X, p. 329.

أن ينكر بأنّ ما من شخص لا يقدر أن يرغب فيما لا يعرفه بطريقة أو بأخرى أو، على عكس ذلك، أنّ جزءا من المشيئة تسبق وتحدّد التوجه الذي نوليه للمعرفة أو لبحثه عن المعرفة. إنّ السبب الحقيقي الذي يدفع بتوما (الأكويني) إلى المطالبة بأسبقية العقل - مثلها مثل السبب الأخير الذي جعل منه أوغسطينوس أسبقية للإرادة - متعلق بالإجابة التي لم يقع تبيينها للسؤال البارز الذي طرحه مفكرو القرون الوسطى : «فيما تتمثل.. النهاية الحتمية للإنسان، سعادته القصوى؟[23]» نعرف بأنّ أوغسطينوس كان يجيب : الحبّ؛ كان يسب أنّه سيقضي فعلا حياته في الآخرة في وحدة مرضية، بوفاء المخلوق لخالقه. بينما يؤكد توما (الأنكويني) في ردّه على أوغسطينوس وأتباعه (دون ذكر أسمائهم) : رغم ما يمكن أن نفتكر بأنّ المصير المطلق وسعادة الإنسان تتمثلان «لا في الاعتراف بالإله، بل بعشقه وإنجاز فعل إراديّ تجاهه، يتمسك، من ناحيته، بأنّ امتلاك الخير، وهو الغاية، أمرّ والحبّ أمر ثان؛ لأنّ الحبّ منقوص قبل ان نمتلك الخاتمة ومكتملا بعد أن نحصل على حيازته». ويكون الحبّ، بالنسبة إليه، دون رغبة، غير وارد، لذلك كانت إجابته قطعية : «إنّ السعادة العظمى للإنسان هي أساسا معرفة الله من خلال العقل، وليس بفعل الإرادة». هنا يقتفي توما (الأكويني) آثار أستاذه، ألبار العظيم، الذي يقول بأنّ «السعادة العظمى تظهر عندما يكون العقل في حالة تجلٍّ»[24]. نلاحظ أنّ دانتي على اتفاق تام في هذا الشأن :

حتى نتمكن من مشاهدة قاعدة النعيم فهو في فعل المشاهدة وليس في الحب الذي لا يأتي إلا في المقام الثاني[25].

حاولت، بالشروع مع هذه الاعتبارات، أن أبرز الفرق بين الإرادة والرغبة وضمنيا أن أميز بين مفهوم الحبّ، في الفلسفة الاستباقية لأوغسطينوس، والإيروس الأفلاطوني في الندوة التي تشير إلى قصور لدى من يحبّ والرغبة في

(23) Saint Thomas, *Summa contra Gentils*, trad. M.-J. Guerlaud, Paris, 1950, t. III, p. 125.
(24) Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, Strasbourg, 1886, p. 61.
(25) *La divine comédie*, trad. Alexandre Masseron, Paris, 1958, «Paradis», chant XXVIII, vers 109, p. 608.

امتلاك ما ينقصه. وتبيّن استشهادات توما (الأكويني) التي سيقت، على ما أعتقد، أي ديْن يحافظ عليه مفهومه لملكات الشهية إزاء نظرية الرغبة في التملك، في الآخرة، وهو ما يعوزنا في الأرض. ذلك لأنّ الإرادة، المعتبرة أساسا كشهوة، تتوقف عندما يصبح الشيء المرغوب فيه في حوزتها، والفكرة القائلة بأنّ «الإرادة تكون راضية عندما تمتلك ما تريد»[26] هي ببساطة خاطئة - ذلك لأنّه في هذا الوقت تحديدا تتوقف عن الرغبة. إنّ القعل، بالنسبة لتوما (الأكويني)، «القوّة السلبية»[27]، متأكد من اولويّته على الإرادة، ليس لأنّه «يمثل شيئا للشهية»، وإذن فهو سابق، ولكن لأنّه أيضا يعمّر بعد الإرادة التي تضمحل عندما يضمحل الشيء، إن صحّ التعبير. إنّ تحوّل الإرادة إلى حبّ، لدى أوغسطينوس وكذلك دانز سكوطس، هي، على الأقلّ جزئيا، مستوحاة بفصل الإرادة جذريا عن الرغبات والشهوات، وكذلك برؤية مختلفة عن «النهاية الأخيرة للإنسان، سعادته المطلقة». وحتى في الآخرة، يظلّ الإنسان و«سعادته القصوى» لا يمكن أن تكون «سلبية» خالصة. يمكن أن نلجأ إلى الحبّ لاسترجاع الإرادة إذ، ما إن تظلّ عمليّة، فهو لا يعرف الاضطراب، ولا ينشغل للتوصّل إلى هدف على أن لا يراه يمّحي.

لا يأخذ توما (الأكويني) بعين الاعتبار أبدا بأن يوجد « نشاط» موهوب بنهاية معيّنة ومتخلصا بذلك من فئة الوسيلة - النهاية. «إنّ الإشارة، بالنسبة إليه، إلى الموضوع من تلقاء نفسه يتطلب تدخل عامل... فمبدأ هذه المذكرة هو في حدّ ذاته في الخاتمة. ومن هنا يظهر الفنّ الذي يهتمّ بالنهاية فيسيّر الفنّ ا-ي لا يخص سوى الوسائل، كما يقول أرسطو، إنّ «فنّ الإبحار هو فنّ الصناعة البحرية»[28]. وما من شكّ، أن يظهر هذا مباشرة من **الايتيقا في نيكوماك**، سوى أنّ الأمر، لدى أرسطو حقيقيّا إلا لنوع وحيد من الأنشطة، ألا وهو الشعر، فنون الإنتاج، المناوئة لفنون التنفيذ، حيث توجد النهاية في النشاط نفسه - العزف بالناي خلافا لصانعة الناي، أو التنقل للتجوال وتعارض مع الذهاب إلى

(26) Gustav Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche. Texte...ausgewählt und mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, p. 62.
(27) *Somme théologique*, question 79, art. 2, t. X, p. 202.
(28) Ibid., I-II, question 9K art. 1, t. XVI, p. 91.

أي مكان سيرا على الأقدام. ويكون من الواضح جدّا، لدى أرسطو، أنّه يجب فهم **العمل** بالتشابه مع فنون التنفيذ ولا يمكن فهمه حسب نمط الوسيلة - الخاتمة؛ ومن المدهش أن يترك توما (الأكويني)، المتأثر كثيرا بتعاليم الفيلسوف، وخاصة **الإيتيقا في نيكوماك**، جانبا التمييز بين **الشعر والعمل**.

ومهما كانت مزايا هذا التمييز - وهي بالنسبة لي أساسية لكلّ نظرية عن العمل - فليس لديها علاقة كبيرة مع الفكرة التي تبناها توما (الأكويني) حول السعادة المطلقة. فهو يجعل التأمل في موجهة مع أي نوع من العمل، يكون بذلك في تناغم تام مع أرسطو، الذي يرى أنّ **القضاء والقدر** مسألة تأملية، بما أنّ العمل، ومثله الإنتاج، قد يكون «رديئا وحقيرا في حقّ الآلهة». («وإن أزلنا العمل عن كائن، دون الحديث عن الإنتاج، فلا يبقى له سوى التأمل؟»). هكذا، يكون التأمل «عدم القيام بأيّ شيء»، وأن يكون هانئا بحدس خالص، في راحة مباركة. ويقول أرسطو بأنّ السعادة «قد تكون في التمتع بأوقات الفراغ؛ إذ أنّنا لا نتعاطى حياة نشطة إلا لبلوغ اوقات الفراغ، ولا نقوم بالحرب إلا للعيش في سلام»[29]. وفي نظر توما (الأكويني)، فإنّ هذه النهاية لوحدها - سعادة التأمل - هي التي «تحرك الإرادة»؛ «فلا تقدر الإرادة أن لا تريد». ولذلك : «مثل الإرادة، فإنّ الذكاء قوّة غير ماديّة، وكلّ واحدة من هاتين الملكتين مرتبتان مع موضوع كونيّ. ولكن يتحرّك الذكاء ضرورة بموضوعه. وإذن يجب أن تكون الإرادة كذلك بموضوعها. فكلّ ما نريد لا يمكن أن يكون نهاية أو وسيلة.. وينتج عن ذلك أنّ الإرادة تتحرك بالضرورة بموضوعها»[30]- بمعنى عن الطريقة التي فيها «المحرّك بلا حراك» بالنسبة لأرسطو يكون فرضيّا متحركا، وكيف يتمّ ذلك إن لم يكن «موضوع حبّ»، مثلما يعشق المحبّ حبيبته[31] ؟

نتمنى الآن أنّ ما كان لدى أرسطو، في شكل السعادة الأبدية، هي «الملذات المتواصلة»، وليست المتعة التي ترافق المشيئة، ولكن البهجة التي تجعل الإرادة في سكينة، إلى درجة أنّ النهاية القصوى تتوقف، بالنسبة لذاتها،

(29) *Ethique à Nicomaque*, livre X, 1178 b 18-21 ; 1177 b 5-6, p. 511.
(30) *Somme théologique*, I-II, question 10, art. 2, t. XVI, pp. 122-123 ; *Summa contra gentils, loc. cit.*, X.
(31) *Métaphysique*, 1072 b 3, p. 678.

عن الرغبة - وفي كلمتين للوصول إلى كينونتها المضادة. ويفترضّ، في هذا الإطار الفكري لتوما (الأكويني)، أنّ كلّ نشاط، بحكم أنّه لا يبلغ على الإطلاق هدفه عندما يكون في حراك، يبحث، في نهاية الأمر، عن تحطيم ذاتها بذاتها؛ تمحي الوسائل عندما نبلغ الخاتمة. (وكأنّما الأمر، عند تأليف كتاب، كنّا مدفوعين دون هوادة بالرغبة في أن ننتهي ونتخلص من الكتابة.) ونتفطن إلى أيّ حدّ كان توما (الأكويني) مستعدًا في اصطفائه العنيد للتأمّل المعتبر كتصوّر لا كفعل، وهي ملاحظة عرضية، بينما يؤوّل نصّا للقديس بولس حول الحبّ بين شخصين. ويتساءل، هل أنّ «متعة» محبة شخص تعني بأنّ الخاتمة الحتمية للإرادة تسكن في الإنسان؟ والإجابة هي «لا»، إذ حسب توما (الأكويني) : «ألم يكتب القديس لفيليمون : «أخي، حتى استمتع بك في المولى»[32] ؟ - ومثلما رأينا، يمكننا بلوغ الإله عن طريق الإرادة أو الحبّ البشري، ولكن عن طريق العقل فقط.

أكيد أنّ كلّ هذا بعيد عن الحبّ لدى أوغسطينوس الذي يحبّ حبّ المعشوق، وهذه الأمور تهين مسامع كلّ المتأثرين بكانط المقتنعين كليّا بأنّه من واجبك «أن تعمل بطريقة تجعلك تعامل البشرية كما تعامل نفسك وأي شخص آخر دوما في نفس الوقت كغاية وليس كمجرد وسيلة»[33].

(32) *Somme théologique*, I-II, question 11, art. 3, t. XVI, p. 144. Voir *Le commentaire sur l'Epitre de saint Paul aux Galates*, chap. 5.
(33) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, 1973, p. 150.

12
دانز سكوطس
وأولويّة الإرادة

عندما نتعرض الآن إلى دانز سكوطس، ما من قفزة فوق القرون التي اسطحبتها فراغات واختلافات لا مفرّ منها والتي أثارت حفيظة المؤرخين. هنالك جيل وحيد يفصله عن توما الأكويني، الأكبر منه والمعاصر له تقريبا. نجد في نصوصه نفس الخليط الغريب لاقتباساته الجليلة - معتبرة كمرجعيّات - وفكر جذلي. ورغم أنّه لم يحرّر **الحصيلة**، فقد عمل مثل توما (الأكويني) : يطرح السؤال أوّلا فيكون موضوعه (التوحيد، مثلا : «أتساءل إن كان هنالك إله واحد»)، ثمّ إخضاع **السندات** المؤيدة والمضادة، المعتمدة على إحالات معروفة، إلى النقاش؛ وفيما بعد تأتي براهين مفكرين آخرين؛ وأخيرا وفي مادة **الإجابات**، يقدّم دانز سكوطس آراءه الخاصة، ما يطلق عليه اسم **منهجي**، الذي يسلك المسالك الفكرية والحجج القويمة[1]. وممّا لا شكّ فيه، يمكن القول، من الوهلة الأولى، أنّ الفرق الوحيد مع تعاليم توما (الأكويني) يكمن في مسألة أولوية الإرادة، التي «يبرهن عنها» دانز سكوطس ببراهين معقولة أكثر ممّا حاول توما (الأكويني) حتى يبرهن على أولويّة العقل، وبأقل من إحالات من أرسطو. ولو لخصنا البراهين المضادة : فبينما يساند توما (الأنكويني) الفكرة [القائلة] بأنّ الإرادة هو العضو التنفيذي الضروري لتطبيق وجهات نظر العقل، كملكة «تابعة»، يؤكد دانز سكوطس أنّ «**الفهم** ...هو سبب رغبة الانجاب». يخدم العقل

(1) Duns Scot, *Philosophical Writings*, édités et traduits par Allan Wolter, Edimbourg et Londres, 1962, p. 82 et suiv.

الإرادة بأن يوفر لها المواضيع والمعرفة الضرورية؛ بمعنى، يصبح العقل بدوره مجرّد موهبة خادمة. فهو في حاجة للإرادة حتى يوجه اهتمامه ولا يعمل بصورة صحيحة إلا عندما «يتأكد» موضوعه بالإرادة. وإن حُرم من هذا التأكيد، يتوقف العقل عن العمل[2].

ما من مصلحة هنا أن نتدخل في الجدل القديم لمعرفة هل أنّ دانز سكوطس «أرسطي» أو «أوغسطي» - فقد وصل الأمر ببعض العلماء أن قالوا بأنّ «دانز سكوطس مريد لأرسطو وتوما (الأكويني) في نفس الوقت»[3] - بما أنّه لم يكن لهذا ولا ذاك. ولكن، بما أنّ النقش له معنى، أي بيولوجيا إن صحّ التعبير، يظهر أنّ بيتوني، المختص الإيطالي في دانز سكوطس، على حقّ: «يظلّ دانز سكوطس أوغسطيني الذي تمكن من أحسن قسم من المنهج الأرسطي في عرض الأفكار والنظريات التي تمثل رؤيته الميتافيزيقية للحقيقة»[4].

إنّ هذه التقييمات، وأخرى من نفس القبيل، هي ردود فعل مفتعلة، ولكنها نجحت وللأسف في إخفاء جزء هام من أصالة الإنسان ومعاني أفكاره، وكأنّ الدكتور اللطيف يستحق اهتمامنا خاصة لمهارته، والتعقيد غير المحاك والبحثي في عروضه. كان دانز سكوطس فرنسيسكاني، واتسمت كتابات الفرنسيسكيين بكون أنّ توما (الأكويني)، وقد كان دومينيكاني، وقع الترفيع من شأنه، رغم الصعوبات الأولية، إلى مصاف القديسين من طرف الكنيسة واستُعْملت حصيلته الدينية، في مرحلة أولى، ثمّ فُرضت، ككتاب منفرد لتدريس الفلسفة والعلوم الدينية في جميع المدارس الكاثوليكية. وبعبارات أخرى، فإنّ النصوص الفرنسيسكانية هي نصوص تبحث عن الأعذار، وهي أحيانا في موقف دفاعي حذر، حتى وإن كانت مجادلات دانز سكوطس ذاته موجهة ضدّ هنري دي غاند أكثر منها ضدّ توما (الأكويني)[5].

---

(2) Kahl, op. cit., p. 97, p. 99.

(3) Voir: The Originalit of th Scotistic Synthesis, d'Efrem Bettoni, in *John Duns Scot 1265-1965* de John K. Ryan et Bernardine M. bonansea, Washington, 1934, p. 34.

(4) *Duns Scotus*, p. 191.

(5) voir Ernst Stradter, *Psychologie und Metaphysik der me,schlichen Freiheit*, Munich, Paderborn, Vienne, 1968; Etienne Gilson, *Jean Duns Scot;* Johannes Auer, *Die menschliche Willensfrelheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Munich,

أوضحت مبكرًا قراءة عميقة للنصوص إحدى هذه الانطباعات الأوّلية. ففي الوقت التي تكون فيها في تناغم تام مع القواعد المدرسية تظهر بوضوح بماذا يختلف الإنسان ويتميّز. وهكذا، يقترح كليّا، مفسرا بصفة معمقة أحد مقاطع أرسطو، «تعزيز منطق الفيلسوف» وبالبحث عن «الدليل» الذي يقدّمه أنسلم كانتربري عن وجود الإله، يستسلم، بتجرّد تقريبا، إلى غواية «تنميقها» قليلا، لا بأس بها مع الواقع. وما يمكن أن يسترعي الانتباه، هو ادعاءه «إقامة عقليّا» براهين تصلح كليّا للسلطة(6).

كان في إمكانه القول، بوجوده - في بداية القرن الرابع عشر - في منعطف التاريخ حيث تحولت القرون الوسطى إلى فترة النهضة، ما كان سيقوله بيكو ديلا ميراندولا، في نهاية القرن الخامس عشر، في خضمّ مرحلة النهضة: «نظرا لعدم التزامي بنظرية أي شخص، فقد استطلعت كلّ كتابات أساتذة الفلسفة، وقمت بغربلة جميع الكتب، وتوصلت منها إلى معرفة كلّ المدارس»(7). ومن المعلوم أنّ دانز سكوطس لم يشاطر الثقة الساذجة لفلاسفة المستقبل في قدرة الاقناع لدى العقل. وفي صلب التفكير، مثلما في صلب التقوى، توجد القانعة الأكيدة بما يخصّ نسبيا المسائل «المتعلقة بخاتمتنا وخلودنا، فإنّ العلماء والأذكياء من البشر لا يعرفون تقريبا أيّ شيء بفضل الفكر الطبيعي»(8). إذ، «لكلّ من ليست له عقيدة، يبيّن العقل المستقيم، مثلما يرى نفسه، بأنّ منزلته الطبيعية هو أن يكون بائدا بالجسم والفكر»(9).

إنّه المزيد من الاهتمام هو الذي دفع به إلى أفكار لا يشاطرها، ولكن دراستها وتأويلها تمثلان هيكل كتاباته، المعرضة لخطر الضياع بالنسبة للقارئ. لا يمارس دانز سكوطس الشكّ - القديم أو الحديث - ولكنه كان يتمتع بفكر نقدي، وهو أمر كان ولا يزال نادرًا. ومن هذا المنطلق، تظهر أجزاء كبيرة من

1938; Robert Prentice, «The Volontarisme of Duns Scotus», in *Franciscan Studies*, vol. 28, 1968; Berard Vogt, «The Metaphysics of human Liberty in Duns Scotus», in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI, 1940.

(6) Wolter, op. cit., p. 64, p. 73, p. 57.

(7) *Duns Scotus*, p. 191.

(8) Kristeller, op. cit., p. 58.

(9) Ibid., p. 161.

كتاباته كمحاولة عنيدة لإقامة الدليل بالحجة الواضحة على ما يستشعر به على ما لا يمكن برهنته؛ فكيف يكون واثقًا من أنّه على حقّ خلافا للآخرين جميعهم أو تقريبا، إلا إذا ما استعاد كلّ البراهين وأخضعها إلى ما أسماه بيار أوليو «الاختبار المتداول»، أي اختبار الفكر لذاته. ولذلك، كان يرى أنّه من الضروري «تعزيز» البراهين القديمة و«تنقيحها» بلمسة. كان يعرف ما يقوم به. ومثلما يقول، «أرغب في أن أوفّر التأويل المنطقي جدّا لأقوال [بقية المفكرين]»[10]. فبفضل هذا المنهج غير الجدلي أساسا يمكن إبراز الضعف المتأصل في المحاجة.

وفي أفكار سنوات النضج لدى دانز سكوطس، لا يمكن لهذا الضعف الواضح للفكر الطبيعي أن يصلح أبدا أن يكون برهانا لفائدة تفوّق الملكات غير المنطقية؛ ليس هنالك من أمر صوفيّ والفكرة القائلة بأنّ «الإنسان غير منطقي» هي بالنسبة إليه «غير واردة» (غير قابلة للجدل)[11]ففي نظره، نصطدم بالنقائص الطبيعية لمخلوق محدود أساسا، تكون محدوديته مطلقة، «وهي سابقة لكلّ مرجعية لأيّ جوهر آخر». «ذلك بما أنّ الجسم فعلا هو أوّلا بحدود بذاته في حدوده الخاصة، قبل أن يكونه بالنسبة للبقية... فإنّ الشكل النهائي محدود في حدّ ذاته قبل أن يكونه بالنسبة للمادة»[12]. تتأتى محدودية العقل البشري - القريبة جدّا من الإنسان المؤقت لأوغسطينوس - من مجرد أنّ الإنسان كإنسان لم يخلق نفسه بنفسه، رغم أنّه قادر على التكاثر مثل بقية الفصائل الحيوانية. لذلك، لم يكن المشكل على الإطلاق، لدى دانز سكوطس، أن يستنتج محدودية المطلق الإلهي أو بالرجوع بالمحدودية البشرية إلى المطلق الإلهي، ولكن بأن يفسّر بأنّ كائنًا فانيًا على الإطلاق يستطيع تصوّر شيء مطلقا ويطلق عليه اسم «الإله». «لماذا العقل... لا يجد فكرة الشيء المطلق مثيرة للاشمئزاز؟»[13].

وإن أردنا أن نأخذ الأمور بطريقة مغايرة: ماذا هنالك في العقل البشري يجعله قادرا على تجاوز نقاط الضعف فيه، ومحدوديته المطلقة؟ ويكون

(10) Ibid., section V, n. 25, p. 184.
(11) Ibid., p. 73.
(12) Ibid., p. 75.
(13) Ibid., p. 7. Voir aussi *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 55.

الجواب، لدى دانز سكوطس، خلافا لتوما (الأكويني)، هي الإرادة. وممّا لا جدال فيه انّه ما من فلسفة تقدر أن تعوّض الوحي الإلهي لكي يقبل المسيحي اعتمادا على الإيمان بشهادة يعتقد فيها. فالخلق والبعث هما مجالان للإيمان؛ لا يمكن للعقل الطبيعي أن يستدلّ بهما ولا أن يدحضهما. فهما، كما هما، محتملتان، بما أنّهما حقيقتان واقعيتان لا يكون عكسهما سوى غير وارد؛ فهما يرتبطان بأحداث من الممكن أن لا تحدث. وبالنسبة لمن ترعرع على الديانة المسيحية، تتمتعان بنفس الصلاحية مثل بعض الأحداث التي لا نعرفها إلا أن نثق في شهادة من حضرهما - مثلا، اعتبار العالم موجودا قبل ولادتنا، أو هنالك أرض في أماكن لم نرها بعد، أو أن يكون بعض الأشخاص من أقاربنا(14).

هنالك شكّ جذري يرفض ما تقوله هذه الشهادات ويثقون في أنّ ما لدى العقل مستحيل بالنسبة للإنسان؛ إنّها لبدعة بلاغية مرتبطة بالأنانة، إلى درجة أنّ الذي يشك يرفضها على الدوام. يعيش كلّ البشر مع بعضهم البعض مرتكزين بحزم على الإيمان المكتسب الذي يتقاسمونه. فالمحاولة الأولى للعديد من الأحداث التي نولي إليها مبدئيا مصداقية هو ان تكون لها معنى بالنسبة للإنسان كما هو. وفي هذا الصدد، فإنّ العقيدة في يوم القيامة له فعلا اكثر من معنى من الفكرة التي يتبعها الفيلسوف عن خلود الروح : كائن مزوّد بروح وبجسم لا يمكن أن تكون له دلالة إلا في الآخرة حيث يُبعث كما هو ويعرف نفسه. إنّ «أدلة» خلود الروح التي يطرحها الفلاسفة، حتى وإن كانت صحيحة في مستوى المنطق، تسقط جانبا. وحتى تكون وجوديّا في توافق مع «الطرق»، فإنّ المسافر أو الحاج في هذه الدنيا، يجب ان تكون له الآخرة «حياة أخرى» وليس نمطًا للعيش في ظلّ كيان بلا جسد مختلف تماما.

ولكن، بينما يتضح جليّا لدانز سكوطس بأنّ العقل الطبيعي للفلاسفة لم يبلغ أبدا «الحقائق» المعلنة من قِبل الوحي، فيظلّ أكيدًا أنّ فكرة اللاهوت سبقت كلّ وحي مسيحي، وهذا يعني أنّه توجد في الإنسان ملكة عقلية يستطيع

(14) Walter, op. cit., p. 130.

بفضلها تجاوز المعطى، بمعنى تجاوز واقعية الكائن نفسه. يظهر أنّ الإنسان قادر على تجاوز ذاته. ذلك، لأنّه، حسب دانز سكوطس، خُلق بالتوازي مع الذات، جزء متكامل مع هذه الأخيرة - مثلما، حسب اوغسطينوس، خُلق لا في الزمن، بل في نفس الوقت مع الزمن. فعقله في تناغم مع هذه الذات وأعضاؤه الحسية منتظمة لإدراك المظاهر : فعقله «طبيعي» (يندرج في إطار الطبيعة)[15]: وهنا أقترح، فإنّ الإنسان مرغمعلى قبوله، وهذا بشهادة الموضوع : « ليس لديه ما في وسعه، للفهم وعدم الفهم»[16].

ويكون الأمر مختلفا بالنسبة للإرادة. يمكن أن تجد صعوبة بعدم توفير موافقتها لما يمليه العقل، ولكن **الأمر** ليس بالمستحيل، كما أنّه ليس بالمستحيل مقاومة شهوات طبيعية جامحة؛ «إنّه لمن الصعب ان لا تحقق الإرادة ما يمليه عليها العقل التجريبي. ومن الصعب، في نهاية الأمر التخلص من اللهو او الشهوة الحسية، عندما تكون الإرادة في انحراف بصفة طبيعية، ولكنه من الصعب أيضا على الأغلبية أن يقدروا على المقاومة، مثلما نراه لدى الأفاضل والقدّيسين»[17]. إنّها إمكانية المقاومة لمتطلبات الرغبة من جهة، ولإملاءات العقل والفكر من جهة أخرى، هي التي تمثل الحرية البشرية.

إنّ ذاتية الإرادة، واستقلالها التام إزاء المواضيع كما هي والتي ينعتها أصحاب المدرسة «باللامبالاة» - عبارة يرون فيها أنّ الإرادة «غير حازمة» بالموضوع المطروح عليها - تعرف قيدًا منفردًا؛ فلا يمكن لها أن تجهل الذات تماما. لا يظهر أبدا ضعف الإنسان بوضوح إلا إذا ما أراد فكره، هذه الملكة المتضمنة للإرادة، القبول كمادة للإيمان، بأنّ الإله خلق الذات **من العدم**، على أن يكون عاجزًا على إدراك «العدم». وهكذا، فإنّ لامبالاة الإرادة مرتبطة بعناصر متناقضة؛ إنّ الأنا الإرادي فقط يعرف أنّ «القرار الحقيقي المُتخذ لم يكن ليحدّث وأنّ اختيارًا مغايرًا لما يمكن أن يحدث كان في الإمكان أن يكونه»[18].

هكذا نتأكد من الحرية، ولا تحقق الرغبة ولا العقل انتصارا أمام

(15) Stadter, op. cit., p. 315.
(16) Auer, op. cit., p. 86.
(17) Vogt, op. cit., p. 34.
(18) Ibid.

الاختبار : فالموضوع المطروح على الشهوة لا يمكن له إلّا الاستهواء أو الصدّ ولا يستطيع العقل إلا الإجابة بالقبول أو النفي على كلّ الأسئلة المطروحة عليه. ولكن، الخصية الأساسية للإرادة البشرية هو سماح الابتغاء أو عدم السماح به للموضوع المقترح من طرف العقل أو الشهوة : «إنّ إرادتنا لها القدرة على أن تريد وأن لا تريد، ما يمثل موقفين متناقضين فيما يخص الموضوع نفسه»[19]. وبالطبع، لا يفند دانز سكوطس، وهو يقول هذا، ضرورة مشيتين متتاليتين بأن يريد أو لا يريد نفس الشيء، ولكنه يؤكد فعلا بأنّ الأنا الإرادي، بإنجازه أحدهما، يكون واعيا بالتمتع بحرية القيام بالشيء المضاد : «إن الخاصية الاساسية لأفعالنا الإرادية تتمثل... في القدرة على الاختيار بين شيئين متناقضين وأن يفسخ الاختيار عندما يتحقق»[20]. إنها فعلا هذه الحرية، التي لا تظهر إلا في مستوى النشاط الفكري - تختفي سلطة الفسخ عند تنفيذ المشيئة -، والتي تحدّثت عنها سابقا عندما أشرت إلى ثغرة الإرادة.

تستطيع الإرادة، بحكم أنّها سهلة الوصول إلى الأضداد، إضافة إلى ذلك، أن توضع على الرفّ، ورغم أنّ هذا الوضع يفترض بالضرورة أن يكون نتيجة مشيئة أخرى - في تناقض مع إرادة أن لا يريد لنيتشه وهيدغر التي سنعود إليها -، وهذا الفعل الثاني للمشيئة، حيث نختار مباشرة اللامبالاة، هو عربون هامٌ للحريّة البشرية، ولكفاءة العقل للتملص من كلّ عزيمة قسرية متأتية من الخارج. فبفضل حريّتهم، يكون البشر، رغم عدم انفصالهم عن الكائن المخلوق، شاكرين للخلق الإلهي، إذ يصدر هذا المديح من عقلهم، ذلك ليس سوى ردّ فعل طبيعي ناتج عن الانسجام الموجود بينها وبين بقية جميع أجزاء الكون. ويستطيعون أيضا الكفّ عن مدح الإله وحتى «كرهه والعثور على الطمأنينة في هذه الكراهية» أو على الأقل رفض محبّته.

يقع طرح هذا الرفض، الذي لا يشير إليه دانز سكوطس، عندما يحلل الكراهية المحتملة إزاء الإله، بتماثل إلى الاعتراض القديم «جميع الناس لديهم الإرادة بأن يكونوا سعداء». ويقرّ، فعلا، بأنّ طبيعة جميع الناس يرغبون في أن

(19) Kalhl, op. cit., pp. 89-87.
(20) Bettoni, *Duns Scotus*, p. 76.

يكونوا سعداء (رغم أننا لا نتفق عمّا هي السعادة)، ولكن يمكن للإرادة - وتلك هي النقطة الحاسمة - أن تتجاوز الطبيعة، وان تضعها في هذا المثال بين قوسين : فهنالك اختلاف بين التوق الطبيعي للسعادة والسعادة كهدف لحياة يقع اختيارها عمدًا؛ فليس هنالك من امر محال للإنسان بأن يتجاهل تماما السعادة في مشاريعه المرغوب فيها. أمّا التوق الطبيعي، والقيود التي تفرضها الطبيعة لسلطان الإرادة، فكل ما يمكن قوله في شأنها، هو أنّ ما من إنسان «له الإرادة للتألم»[21]. ويتجنب دانز سكوطس إعلان موقفه بوضوح حول مسألة معرفة إن كانت كراهية الإله ممكنة أم لا، بسبب قرب مسألة الشرّ. وفي نفس خطّ جميع سابقيه وخلفائه، يتبرأ، هو أيضا، من أنّ الإنسان يريد الشرّ لذاته، «وذلك دون أن لا تقع إثارة بعض الشكوك المرتبطة بإمكانية الطرح المضاد»[22].

إنّ استقلالية الإرادة - «ليس سوى الإرادة حتى لا تكون سببا كليّا للمشيئة»[23] - تضيّق بصفة نهائية سلطة المعرفة، حيث لا تكون الإملاءات مطلقة، ولكنها لا تقلل من سلطة الطبيعة، حتى وإن كانت طبيعة الإنسان الداخلية المسماة «نزعة» أو طبيعة الظروف الخارجية. ليست الإرادة على أيّ حال واسعة السلطة كليّا على مستوى الجدوى الفعلية؛ وتستلهم فقط قوّتها من عدم القدرة على إرغامها بأن تريد ولتصوير هذه الحرية العقلية، قدّم دانز سكوطس مثال رجل «ألقى بنفسه من أعلى ربوة»[24]. ألا يضع هذا الفعل حدّا للحرية، بما أنّه سيسقط حتما ؟ لا، حسب دانز سكوطس. بينما يسقط الإنسان حتما، وهو عاجز عن الهرب من قانون الجاذبية، يظلّ حرّا في المواصلة «رغبة في السقوط»، وفي إمكانه أيضا تغيير الرأي لا محالة، وهي الحالة التي قد يستحيل إلغاء ما أقدم عليه تلقائيا، فيجد نفسة بين يدي الضرورة. نذكر المثل الذي قدّمه سبينوزا عن الصخرة التي تتدحرج والتي لو كانت موهوبة بوعي، قد تكون بالضرورة فريسة الوهم الحاصل عند اندفاعها، وتتدحرج عندها، لأنّها تريد ذلك فعلا. تساعد مثل هذه المقارنات على التعرف إلى أيّ مدى تكون هذه

(21) Voir Duns Scotus' Voluntarism, de Bernardine M. Bonansea, in Ryan Bonansbe, op. cit., p. 92.
(22) Ibid., pp. 89-90.
(23) Vogt, op. cit., p. 31.
(24) Bonansea, op. cit., p. 64, n. 44.

الاقتراحات وصورها، المنقولة إلى حجج منطقية، مكيفة بفرضيات أوّلية تجعل من الضرورة أو حرية الأحداث بيّنة. وللبقاء عند هذا المثل : ما من قانون للجاذبية يستطيع السيطرة على الحرية المضمونة في التجربة الداخلية؛ وما من تجربة ذاتية لها صلاحية مباشرة في العالم مثلما هو، حقيقة وفعلا، حسب قوانين التجارب الخارجية والتفكير القويم للعقل.

ويميّز دانز سكوطس بين نوعين من الإرادة : «الإرادة الطبيعية» الخاضعة للميولات الطبيعية والتي يمكن لها أن تستلهم من العقل والشهوة، و«الإرادة الحرّة» الفعلية[25]. ويتوافق، مع جميع معظم بقية الفلاسفة، على الاعتراف بأنّه من الطبيعة البشرية أن ننجذب نحو الخير، ويشرح بأنّ الإرادة السيئة بمثابة الضعف البشري، نجاسة كائن خارج من العدم، له، بالتالي نزعة على الانصهار في العدم[26]. وتعمل الإرادة الطبيعية مثل «جاذبية الأجسام» ويطلق عليها اسم «ميزة المودّة»، وتكون الأشياء المناسبة والعملية هي التي تؤثر في الإنسان. وإن لم يكن لدى هذا الأخير سوى الإرادة الطبيعية، قد يكون، في أحسن حال، حيوانًا طيّبًا، أي نوع من الغاشم المستنير يساعده منطقه على اختيار الوسائل المناسبة لغايات مرتبطة بالطبيعة البشرية. تقيم الإرادة الحرّة - المتميزة في ذلك عن الاختيار الحرّ القادر فعلا على تحديد الوسائل لبلوغ هدف محدّد مسبقا - بصفة حرّة غايات متبعة لذاتها، والإرادة هي وحدها القادرة على هذا التمشي، «ذلك لأنّ الإرادة تفرز أفعالها الخاصة»[27]. الحرج الوحيد، هو أنّ دانز سكوطس لا يوضح في أيّ موقع ما هي هذه الغاية الموضوعة بصفة حرّة، رغم أنّه في الظاهر لاحظ في النشاط الذي تفرزه الكمال الحقيق للإرادة[28].

إنّه لمن المؤسف جدّا أن أعترف بأنّه ليس هنا المقام (وعلى كلّ قد لا أكون في المستوى) لأنصف الأصالة الفكرية لدانز سكوطس، وبالخصوص «شغف التفكير البنّاء الذي اتسمت به جميع مؤلفاته الحقيقية»[29]، كتابات لم

(25) Vogt, op. cit., p. 29 et Bonansea, op. cit. p. 86, n. 13.
(26) Hoeres, op. cit., pp. 113-114.
(27) Ibid., p. 151. Voir Auer, op. cit., p. 149.
(28) Hoeres, op. cit., p. 120.
(29) Bettoni, *Duns Scotus*, p. 187.

يجد الوقت - فقد توفي وهو شابن صغير السنّ بالنسبة لفيلسوف - ولا ربّما الرغبة في تقديمها بمنهجية. ذلك أنّه من الصعب وجود فيلسوف عظيم، وعضو من عائلة كبار المفكرين - وهم قلّة - الذي كان في «حاجة [أكيدة] لأن يُكتشف وأن يُساند بفضل اهتمامنا وتفهمنا»[30].

قد تكون مساعدة من هذا القبيل أفضل بكثير، قد يكون من الصعب توفيرها، إلى درجة أنّه من الممكن أن نجد له مكانًا مريحًا بين سابقيه ولاحقيه في تاريخ الأفكار. ولا يكفي تجنّب الصورة السلبية، الموجودة في كلّ الكتب المدرسية، عن «المناقض المنهجي لتوما الأنكويني»، وهنالك العديد من فلاسفة المدرسة من قبله كي يساندوا بأنّ الإرادة ملكة أكثر نبلا من العقل - أهمّهم بيار أوليو[31]. وما من أحد يمكن أن يكون راضيا لتوضيح وإبراز تفاصيل تأثيره، دون نزاع، على لايبنتس وديكارت، رغم أنّه حقيقي، مثلما قال فيندلباند، منذ أكثر من ستين سنة، ممّا يجعلهم مرتبطين «بأهمّ دارسي اللاهوت... فلم يحظ بالتقدير والقبول الضروريين»[32]. أكيد أنّ بصمة الإرث الأوغسطي واضح بعمق في مؤلفاته لكي نتغافل عنه - ما من أحد قرأ أوغسطينوس بكثير من التعاطف والفهم العميق - ومديونيته إزاء أرسطو قد تكون أعظم من مديونيته لتوما الأنكويني. ولكن، الحقيقة البسيطة هو أنّه فيما يخصّ جوهر فكره - الشيء الطارئ، الثمن الذي ندفعه بحبور مقابل الحريّة - لا يوجد سابقين ولا خلفاء له. وحتى في منهجه، بإعداداها المحكم للتجربة المتعاقبة لأوليو في مستوى التجارب الفكرية المقامة على أقصى محك لاختبار الفكر النقدي خلال معاملاته الذاتية ومع نفسه[33].

وسأحاول فيما يلي تلخيص المسارات الفكرية أو تجارب الفكر - الأصيلة بروعة والمتصلة بالموضوع بامتياز - التي تتناول بوضوح تقاليدنا الفلسفية والدينية في اتجاه عكسي، ولكنها تمرّ مرّ الكرام، إذ أنهم يطرحونها بطريقة

(30) Ibid., p. 188.
(31) Stadter, op. cit., p.p. 144-167.
(32) Bettoni, *Duns Scotus*, p. 193, note.
(33) The Contemporary Significance of Duns Scotus' Philosophy, de Beraud de Saint-Maurice, in Ryan et Bonansea, op. cit., p. 345, et The Psychology of Duns Scotus and its Modernity, d'Ephrem Longpré, in *The Franciscan Educational Conférence*, vol XII, 1931.

مدرسية، ويتيهون بسهولة في غياهب التحاليل السكيتة المخالفة للتومائية. كنت أشرت إلى بعض الاكتشافات الدامغة : أوّلا، رفض الصورة القديمة البالية [القائلة] بأنّ «جميع الناس لهم إرادة بأن يكونوا سعداء» (التي لم يبق منها سوى أنّه «ما من إنسان لديه العزم لكي يتألم»)؛ ثانيا، الحجة الأقل ذهولا لوجود ما هو طارئ «بأن ننكل بمن ينكرون الطارئ إلى أن يقبل بإمكانية عدم التنكيل»(34). عندما نصطدم بملاحظات بسيطة جدّا في إطار جدير بالعلم، نميل إلى استعمالها كميزة فكرية عادية. فحسب دانز سكوطس، ترتبط صلاحيتها **بالتجربة الداخلية**، تجربة الفكر الذي لا يمكن رفض شهادته من طرف من لم يقوموا بها، مثلما ينكر الأعمى تجربة الألوان. إنّ ما هو لاذع والجلي في هذا النوع من الملاحظات قد يحيلنا على ومضات من الحدس، أكثر منه إلى الأفكار المتصلة، ولكن تظهر هذه الشهب العابرة عموما في الفكرة-الموضوع، جملة منفردة وعصبية، نتيجة تفكير نقدي مسبق. ومن خاصية دانز سكوطس أنّه رغم «شغفه بالأفكار البناءة»، فإنّ المنظومات لم تكن نقاط قوته؛ تظهر بديهياته الغريبة أحيانا صدفة ويمكن القول خارج إطارها؛ يظهر أنّه شعر بالمساوئ المنجرة، إذ يلفت انتباهنا بكلّ صراحة بعدم خوض جدل مع الأعداء «المشاكسين»، الذين، لحرمانهم من «تجربة داخلية»، لديهم حظوظٌ لكسب حجة والتخلي عن المناقشة(35).

لنرى أوّلا الأمر الطارئ كثمن للحريّة. إنّ دانز سكوطس هو المفكر الوحيد الذي لا تمثل له كلمة «الصدفة» مفاهيم تحقيرية : أقول بأنّ الأمر الطارئ ليس فقط حرمانا أو خطأ في الذات مثل التشويه... وهو خطيئة. بل إنّ الأمر الطارئ هو نسق للذات الإيجابية، مثلما تكون الضرورة شيئا آخر»(36). فقد بدا له أنّه لا مفرّ من هذا الموقف، فهي مسألة أمانة فكرية إن أردنا الحفاظ على الحرّيّة. يجب إلقاء أوليّة العقل على عاتق الإرادة، «إذ لا تستطيع بأي حال إنقاذ

---

(34) لإثبات الأمر الطارئ، يشير دانز سكوطس إلى ابن سنا ويستشهد بكتابه حول **الميتافيزيقا**
Voir Arthur Hyman et James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, p. 592.
(35) Béraud de Saint-Maurice, in Ryan et Bonansea, op. cit., pp. 354-358..
(36) Hyman e Walsh, op. cit., p. 597. : منقول عن

الحريّة»[37]. الفرق الأساسي، بالنسبة إليه، بين المسيحي والوثني يتمثل في مقاربة التوراة لأصل الكون: فالكون في سفر التكوين لم ينبثق من قوى ضرورية، محدّدة مسبقا، والتي قد جعلت أيضا وجوده ضروريّا، ولكنه خُلق من العدم بقرار من الإله - الخالق الذي كان، حسب فرضيتنا، حرّا طليقا في خلق عالم مختلف قد لا تكون فيه لا حقائقنا الرياضية ولا تعاليمنا الأخلاقية فعالة. وينتج عن ذلك أن كلّ ما يمكن أن يكون - باستثناء الإله ذاته. فوجوده ضروري في نظر عالم غير ضروري تصوّر «تصميمه» بكامل الحرية، ولكنه لم يكن في هذا الاتجاه بما انّه ما من ضرورة أجبرته أو الهمته في خلقه؛ فمثل هذه الضرورة، التي وقع تنفيذها عن طريقهن قد تكون في تناقض واضح مع جبروته وسيادته.

إنّ البشر جزء متكامل للخلق، وتخضع بصفة طبيعية، كلّ قدراتها الطبيعية، وضمنيّا العقلية، للقوانين التي يفرضها الأمر الإلهي. ولكن، ليس الإنسان، خلافا لكلّ بقية أجزاء الخلق، نتيجة لهذا التصميم الحرّ؛ فقد خُلق في صورة الإله - وكأنّما الإله لم يكن في حاجة إلى الملائكة في عالم ما ورائي، ولكن إلى مخلوقات في صورته أيضا، توضع في الطبيعة حتى تكون مرافقة له. ليست العلامة المميزة لهذا المخلوق، القريب ظاهريّا من الإله أكثر من غيره، على أي حال هي الإبداع، وإلا، لكان فعلا شيئا مثل «الإله الفاني» (وهو بالنسبة لي، دون شك السبب الذي لم يستغل دانز سكوطس فكرة «هدف الإرادة الحرّة الموضوعة»، رغم أنّه كان يعتبر بأنّ هذه «القدرة المتعطشة دوما على 'الابتكار بحريّة» هي «الكمال بعينه»[38]. وعوضا عن هذين يتميّز مخلوق الإله بقوة عقلية للتأكيد أو التنكر بحريّة، متحرّرا من الرغبة أو من المنطق. فكأنّما الكائن، الموهوب الآن بالحياة، في حاجة إلى القرار النهائي الإلهي لتحقيق ذاته - «يشاهد الإله ما صنعه، وهذا أمر حسن جدّا - وما يلتمس ذلك أيضا من المخلوق الفاني الذي خلق على صورته.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الثمن المقدّم لحريّة الإرادة هو أن تكون متحررًا

(37) Bonansea, op. cit., p. 190, n. 90.
(38) Hiorres, op. cit. p. 121.

من كلّ شيء : يستطيع الإنسان «أن يكره الإله ويجد متعة في هذه الكراهية، إذ كلّ تطوّر ترافقه المتعة»[39]. لا تتمثل حريّة الإرادة في اختيار الوسائل لهدف مسبق - **البركة** - بحكم فعلا أنّ هذه الغاية وقع توفيرها بعد من طرف الطبيعة البشرية؛ فهي تأكيد حرّ أو رفض أو كراهية لما هو موجود قبالتنا. فهذه الحرية التي تجعل من الإرادة أن تتبنى موقفا، على المستوى الذهني، هي التي تضع الإنسان في موقع خاص من الخلق؛ ودونها، يكون، من الأفضل، حيوانا متنوّرًا أو مثلما قال فعلا بيير أوليفي، بهيمة مثقفة[40]. إنّ معجزة الفكر البشري هي قدرته، بتأثير من الإرادة، على تجاوز كلّ شيء، إن اعتمدنا قولة بيير أوليفي[41]، وتلك علامة على أنّ الإنسان خُلق في صورة الإله. إنّ تصوّر التوراة القائل بأنّ الإله اصطفاه بأن منحه السلطة على كلّ شيء يصنعه بيديه (المزامير 8) لكي تجعل منه أوّل شيء وقع خلقه؛ ولا يفصله مطلقا عن الآخرين. عندما يؤكد الأنا الإرادي، في تجلياته : «أحبك، وأريدك أن تكون» - ولا «أريد امتلاكك» أو «أريد التحكم فيك» - يظهر قادرًا حتى على الحبّ الذي يكنه الإله للبشر، ولأنه لم يخلقهم لأنّه يريد وجودهم ولأنه يحبهم دون أن يرغب فيهم.

هكذا يتمثل المشكل بالنسبة للمسيحي؛ ولهذا «يرى... المسيحيون بأنّ الإله يتصرف بطريقة طارئة... بحرية وبطريقة محتملة»[42]. ولكن، حسب دانز سكوطس، من المفترض أيضا التوصّل إلى نفس التقييم لما هو محتمل عن طريق الفلسفة. وعلى كلّ، فإنّ أرسطو هو الذي عرّف بالمحتمل وبالغرضي كأنّه «عرضة لأن لا يكون»[43]، وبماذا يكون للأنا الإرادي وعي إضافي، في كلّ مشيئة، بأن لا يكون إلا بعدم الرغبة مباشرة؟ كيف تكون للإنسان القدرة على التمييز بين الفعل الإرادي الحرّ والرغبة الجامحة، وهي دون شكّ اختبار داخلي سديد؟

إنّ ما يناقض، ظاهريّا، حرية إرادة الرغبة أو عدم الرغبة كان قانون

(39) Bonansea, op. cit., p. 89.
(40) Stadter, op. cit., p. 193.
(41) Ibid.
(42) Wolter, op. cit., p. 80.
(43) Aristote, *Physique*, 256 b 10, t. II, p. 116.

السببية، التي يعرفها دانز سكوطس في قالب أرسطي : سلسلة من الأسباب التي تجعل من الحركة الفكرية وتؤدي، في نهاية المطاف، إلى المنبع الجامد لأيّ حركة، «المحرك الثابت»، السبب الذي ليس له سبب. إنّ بأس الحجة، أو بالأحرى قوّة تفسيره، تعتمد على فرضية بأنّ السبب الوحيد يكفي لفهم لماذا الشيء موجود، عوض ان يكون غير موجود، بمعنى الإدراك بالحركة والتحوّل. ويندّد دانز سكوطس بكلّ نظرية للتسلسل السببي الضروري، دون انقطاع، ولسبب ضروري وكاف بالنسبة للآخر، ومرغم على الوصول، في نهاية الأمر، إلى سبب اوّلي دون سبب، لتجنب التراجع إلى ما لا نهاية له.

ويستهلّ النقاش بالسؤال «إن كان عمل الإرادة محدّدا، في صلب الإرادة، بالشيء الذي يحرّكه أو بالإرادة ذاتها وهي في حراك» وتدفع بإجابة تحركها الإرادة بشيء خارجي، إذ أنّ هذا لا ينقذ على الإطلاق الحرية. ويقع التخلي عن الإجابة المعاكسة، القوّة المثلى للإرادة ذلك لأنّها لا تقدّم أي حساب عن الأسباب التي تجرها المشيئة. فيبلغ بذلك «موقعه الوسطي»، الوحيد في الواقع القادر على مُداراة الظاهرتين - الحريّة والضرورة. وبتقديمه على هذا الشكل، نعتقد أنّ بلوغ أحد تلك الممارسات المنطقية العادية المرتبطة بالتقاليد الدينية، لعبة خاوية لمفاهيم مجرّدة. ولكن، يتعمّق دانز سكوطس في البحث ويصل إلى نظرية «الأسباب الجزئية... القادرة على الوصول، على قدم المساواة وبغض النظر عن هذا أو ذاك، إلى نفس النتيجة».

وعند اختيار الانجاب، على سبيل المثال المفضل، حيث من الضرروري أن تلتقي مادتان مستقلتان، الذكورية والأنثوية، لإنجاب طفل، فيصل بذلك إلى النظرية القائلة بأنّ كلّ تغيير ينتج عن عدّة أسباب تتزامن صدفة، تزامنًا يفرز سياق الحقيقة في الشؤون البشرية(44). وهكذا، لا تقتصر عقدة المسألة على إبراز الحرية الأوّلية للإله عندما خلق العالم وبتلك الإمكانية التي لديه لخلق آخر، مغاير تمامًا؛ ويجب أيضا إبراز بأنّ التغيير والحركة، كما هما، ظاهرتان، تسيّران، من البدء، لدى أرسطو، قواعد السببية، وتهيمن عليهما الأمور الطارئة.

(44) Bonansea, op. cit., pp. 109-110. Voir aussi P.-Ch. Balie, «Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté», in *Recherches de théologie ancienne e médiévale*, vol. III, 1931.

ويشرح دانز سكوطس : «لا أرى بما هو طارئ الأمر غير الضروري أو الذي لم يُخلق أبدا، ولكنه أمر يمكن أن يحدث مقابله في لحظة معينة. ولذلك لا أقول أنّ شيئا طارئا، ولكنه **متسبب بطريقة محتملة**»(45). وبعبارات أخرى، فإنّه فعلا العنصر السببي للشؤون البشرية الذي يحكم عليها بما هو طارئ وغير متوقع. ما من شيء، في الحقيقة، لا يقدر بصفة واضحة على مخالفة كلّ التقاليد الفلسفية مقارنة لهذه الهيئة عن طبيعة الطارئ في المسار. (يكفي أن نفكر في عديد المجلدات المؤلفة لتفسير الضرورة التي أدت إلى الحربين العالميتين الأخيرتين، كلّ نظرية تختار السبب الوحيد المختلف - عندما لا يكون الأمر فعلا واضحا مثل تزامن العديد من الأسباب، انضاف إليها سبب أخير، في «السبب الطارئ» للانفجارين.)

ورغم أنّ هذه النظرية حول الطارئ تتطابق مع تجربة الأنا الإرادي، العارف بأنه حرّ في عمل المشيئة، غير ملزم بأهدافها إلى العمل أو لا، لبلوغها، وهي في نفس الوقت، في تناقض شديد الوضوح مع تجربة أخرى للفكر وللحس المشترك، كلها صالحة، والتي تقول للإنسان بأنّه يحيا في عالم واقعي **بالضرورة**. هنالك شيء وقع صدفة، ولكن ما إن حدث وتحمل واقعا، يفقد طابعه الطارئ ويظهر في قناع الضرورة. وحتى وإن كنّا سببا في الحدث، أو أن نساهم على الأقل في أسبابه، مثلما يكون الأمر في حفل زواج أو جريمة، فإنّ الأمر الوجودي البسيط بأنّ الأشياء هي الآن ما صارت عليه (مهما كانت الأسباب) لها حظوظ لكي تصمد أمام كلّ فكرة عن الصدفة الأولية. وما إن حدث الطارئ، لا يمكننا فكّ الخيوط التي تكبله قبل أن يصير **حدثا** - وكأنّه قادر على أن يكون أو لا(46).

إنّ تبرير هذا التحوّل غريب الأفق، والذي هو أساس الكثير من المفارقات المتعلقة بمشكل الحرية، هو أنّ الوجود، كما هو، لا يقبل بالبديل، الحقيقي أو المتخيل. فمن الممكن، وهذا أكيد، أنّ تدفّق الزمن والتغيير يذيب الوقائع والأحداث؛ ولكن، كلّ واحد من هذا الانحلال، بما فيها التغييرات الأكثر

(45) Wolter, op. cit., p. 55.
(46) Bergson, citation chap. I.

راديكالية، يفترض الحقيقة التي تسبقها بعد. ولنستشهد بدانز سكوطس، «**كلّ ما مضى هو حتما ضروريّ**»[47]. فقد صار الشرط الضروري لوجودي، ولا أستطيع، عقليا، أو بغيره لا محالة، تصور عدم وجودي، نظرا إلى أنني، كجزء من الكائن، عاجز عن أن أفكر في العدم: فبنفس الطريقة أرى بأنّ الإله هو خالق الكائن، ولكن لا أستطيع تصوّر قبل **الخلق من عدم**.

وبعبارات أخرى، لا يمكن التحقق من التصوّر الأرسطي للراهن المتحرّر بالضرورة من طاقة سابقة إلا إذا ما أمكن الإطاحة بالسياق، والمرور من الراهن إلى المحتمل، على الأقل من الناحية الفكرية؛ ولكن كلّ هذا غير قابل للتحقيق. وكلّ ما يمكن قوله حول الراهن هو أنّه لم يكن، دون شك، مستحيلا؛ ولا يمكننا أبدا أن نبرهن عن ضرورته، بسبب وحيد وهو أنّه يتضح الآن غير قابل لتصوّر وضعية لم يحدث فيها.

وهذا ما جعل جون ستيوارت ميل يصرّح بأنّ «وعينا الداخلي يقول لنا بأننا نمتلك سلطة [الحرية]، تؤكدها كلّ التجربة الملموسة للجنس البشري والتي لا نستعملها أبدا»؛ ما هي «التجربة الملموسة للجنس البشري»، سوى رواية المؤرخين، الذين، بنظرتهم المتجهة إلى الماضي، يتأملون ما حدث والذي أمسى إذن ضروريا؟ وفي هذه الحالة، فإنّ «التجربة الملموسة» تغير مجرى قناعات «الوعي الداخلي» دون دحضها، لا محالة، بما أنّ النتيجة، بالنسبة لفكر يريد التنسيق بين «الوعي الداخلي» و«التجربة الملموسة» والحفاظ على توازن فيما بينهما، يظهر أنّ الأرضية ذاتها للضرورة تخضع للأمر الطارئ.

وإن قرّر، على عكس ذلك، العقل، المتضايق أمام التناقضات الواضحة التي تلاحقه، أن يتجه كليّا انطلاقا من جوهره ويندفع في التأمّل في الماضي، فيكتشف، هنا أيضا، أنّ صدفة المسار، في الواقع، كنتيجة للصيرورة، وقع التخلص منها وإعادة صياغتها في رسم بياني للضرورة. ذلك هو الشرط الضروري للحضور الوجودي للأنا المفكر، موضحا دلالة ما حدث وما هو موجود الآن. ودون فرضية **البداهة** لسلسلة أحادية التوجه لأحداث وقعت بسبب

(47) Hiorres, op. cit. p. 111.

الضرورة ولا بصفة طارئة، ليس هنالك من تفسير متماسك نوعًا ما. إنّ الطريقة غير القابلة للنقاش، والوحيدة الممكنة فعلا، بإعداد ورواية تاريخ، يتمثل في إلغاء من الأحداث الحقيقية العناصر «العرضية» قد يكون تعدادها بدقّة مستحيلا، حتى، لا محالة، بالنسبة لدماغ موصول بحاسوب.

يقولون بأنّ دانز سكوطس يعترف بكلّ صفاء أنّه «لا توجد إجابة حقيقية لمسألة معرفة كيف يكون التوافق بين الحرية والضرورة»[48]. لم يكن يعرف الجدلية الهيغلية حيث يكون مسار الضرورة قادرا على التسبب في الحريّة. ولكن في تفكيره، لم تكن هنالك ضرورة على الإطلاق للتوفيق بينهما، إذ تمثل الحرية والضرورة بعدين للفكر مختلفين تمامًا؛ إن كان هنالك نزاع، فليس ذلك سوى صراع داخلي بين الأنا الإرادي والأنا المفكر، صراع تسير فيه الإرادة العقل وتدفع بالإنسان إلى طرح السؤال : لماذا ؟ والسبب في ذلك بسيط : فقد اكتشف نيتشه فيما بعد، بأنّ الإرادة عاجزة عن أن «ترغب بالنظر إلى الماضي»؛ بينما ما أن نترك العقل حتى نحاول العثور عن مصدر المشكل. والسؤال : لماذا ؟ - ما هو السبب ؟ وقع اقتراحها من قِبل الإرادة، إذ ترى في نفسها كعنصر سببي.

إنّ هذا المظهر للإرادة الذي نؤكد عليه بالقول «إنّ الإرادة هي من اختصاص الفعل»؛ أو باستعمال أقوال المشائين، بأنّ «إرادتنا هي... نتاج أفعال وبذلك فإنّ مالكها يتصرف مثلما يريد رسميًا»[49]. وانطلاقا من السببية، تثير الإرادة أوّلا مشيئات تقود، هي بدورها، إلى بعض المظاهر التي لا تقدر أيّ إرادة على إلغائها. ويخترع العقل، مجتهدًا تمكين الإرادة من سبب واضح يحدّ من المرارة أمام العجز الخاص، رواية حتى تندمج المعطيات بإحكام. ودون فرضية الضرورة، قد يكون التاريخ خاليًا من كلّ اتساق.

وبمعنى آخر، يتخلص الماضي، لأنّه «فعلا ضروريّ»، من هيمنة الإرادة. فبالنسبة إلى دانز سكوطس، تتمثل الأشياء بصورة بسيطة جدًا : فالأمران المتضادان بوضوح ليسا الحرية والضرورة، ولكن الحرية والطبيعة - إرادة البيعة

(48) Bonansea, op. cit., p. 95.
(49) Hyman et Walsh, op. cit., p. 596.

وإرادة الحرية[50]. ومثل العقل، فإنّ الإرادة مدفوعة بطبعها نحو الضرورة، ولكنها، خلافا للعقل، تستطيع بغلبة مقاومة ميولاتها.

إنّ الحل البسيط بصفة مذهلة الذي يقترحه دانز سكوطس للمشكل الأزلي للحرية، بقدر ما ينجرّ من ملكة الرغبة ذاتها، هو في علاقة وطيدة مع نظرية الطارئ. لقد حللنا بصفة مطوّلة الخرق الغريب للإرادة، الأمر المرتبط بالتقسيم حسب الواحد في الاثنين، خاصية لكلّ مسار فكري وقام باكتشافها في المقام الأوّل - سقراط وأفلاطون - في الفكر الذي يتحوّل في صراع حتى الموت بين أريد ولا أريد، الواجب حضورهما، الاثنين، حتى تكون الحرية مضمونة : «إنّ من يعيش مشيئة يعرف أنّه قادر أيضا على أن لا يريد»[51]. يتفق المتمسكون بالتعاليم التقليدية، في تقليد للقديس بولس ولفلسفة الإرادة لأوغسطينوس، للقول بأنّ الرحمة الإلهية ضرورية لعلاج آلام الإرادة. ويرفض دانز سكوطس، الأكثر منهم تقوى تقريبا، هذا الموقف. فما من تدخل إلهي لا يكون ضروريّا لاكتساب الأنا الإرادي.

فهو يعرف جيّدا كيف يُشفى من النتائج التي تأتي بها هدية دون ثمن، والمشكوك فيها بشدّة، وهي الحرية البشرية، مشكوك فيها لأنّه لو كانت الإرادة طليقة، غير محدّدة وما من شيء خارجي أو داخلي يفرض عليها حدودا، فهذا لا يعني أنّ الإنسان كإنسان يتمتع بحرية دون قيد. فالطريقة العادية التي يتخلص منها الإنسان من الحرية هي ببساطة العمل المسير باقتراحات الإرادة : «مثلا، يكون من الصعب عليّ أن اكون وأنا أكتب، كما أنّه يكون مستحيلا بالسبة لي أن لا أكتب؛ ولكن، فعل الكتابة يلغي ضدّه. فأستطيع، بعمل إرادي، أن أقرّر الكتابة، وبآخر أن لا أقوم بذلك، ولكن لا أستطيع ان أكون في موضع الفعل في نفس الوقت بالنسبة للأمرين معًا»[52]. وبعبارات أخرى، تكون الإرادة البشرية غير محدّدة، سهلة المنال للمتناقضات وبالتالي مكسورة فقط ما إن يتمثل نشاطها الوحيد في خلق مشيئات؛ وما إن تتوقف عن الرغبة وتنطلق في العمل

(50) Vogt, op. cit., p. 29.
(51) Auer, op. cit., p. 152.
(52) Bettoni, *Duns Scotus*, p. 158.

في اتجاه أحد تلك المقترحات، تفقد حريّتها - ويكون الإنسان، وهو في حيازة الأنا الإرادي، سعيدا بهذه الخسارة مثلما كان عليه حمار بوريدان لحلّ مشكل الاختيار بين حزمتين من التبن باتباع حدسه : توقف عن الاختيار وابدأ في الأكل.

ويوجد، من ضمن هذا الحلّ، الذي يظهر من الوهلة الأولى بسيطا، التمييز الذي يقيمه دانز سكوطس - دون شك بتأثر من أرسطو - بين **النشاط والفعل**. إنها ما يفصل النشاط الخالص، **العمل** لدى أرسطو والذي له نهاية **والمشاريع** في حدّ ذاتها، **والصناعة** أي «الإنتاج أو صياغة شيء خارجيّ»، الذي يتضمّن «أن تكون العملية قصيرة المدى، بمعنى أنّها تحتوي على نهاية خارجة عن وسيط. فالأشياء المصنوعة من طرف الإنسان هي ثمرة نشاط عرضي»[53]. تنتمي الأنشطة الذهنية، مثل التفكير والرغبة، إلى الفصيلة الأولى، ويعتبرها دانز سكوطس نموذجا مكتملا، حتى وإن لم يكن لها نتائج فعلية، لأنّها ليست عابرة بوضوح. فهي تتوقف، لا لأنّها بلغت هدفها، بل لأنّ الإنسان فحسب، مخلوق محدود ومقيّد، عاجز على اقتفاء خطاها إلى ما لانهاية.

يشبه دانز سكوطس هذه الأنشطة الذهنية «بالنشاط» على ضوء ما «يتجدّد بصفة مستمرّة انطلاقا من مصدره ويحافظ بذلك على استقراره الداخلي والصلب ببساطة»[54]. إنّ موهبة الإرادة الحرّة، بعد توفيرها لهذا الكائن، حتى ينجد نفسه، إنّه مجبول على الانتقال من **النشاط** إلى **الفعل**، من النشاط المحض إلى صناعة الشيء، صناعة تجد طبيعيا مبتغاها بظهور المنتوج. فالتحوّل من حالة إلى أخرى جائز لأنّه يتعلق بفعل أقدر إلى أريد، ويفرض هذا الفعل أقدر على الفعل أريد حدودًا لا تخرج عن نشاط الإرادة ذاتها. «إنّ الإرادة قوّة لأنها **تستطيع** إنجاز بعض الشيء»، وهذه القوّة، المتأصلة في الإرادة، هي فعلا «**المضاد للإمكانية السلبية** لأتباع أرسطو. إنّه الأريد الإيجابي.. القويّ... الذي يشعر به الأنا»[55].

(53) Wolter, op. cit., p. 57, p. 177.
(54) Hoeres, op. cit., p. 191.
(55) Stradter, op. cit., pp. 288-289.

إنّ هذه المقاربة للإرادة كقوّة ذهنية لا تتمثل هيمنتها، مثلما هو الشأن لدى إبكتيتوس، في حماية العقل من الواقع، بل، على العكس، في ان تلهمه وتشحنه ثقة في النفس، تقودنا، إن صحّ القول، في نهاية الرواية إلى اكتشاف القديس بولس بأنّ سوف وإلى لا يتزامنان - تزامن لم يكن موضع شك في العصور القديمة ما قبل المسيحية. وما يؤكده دانز سكوطس بشدّة عن الإرادة، هذه الملكة الذهنية، يرتبط بالظاهرة التي سيقع توضيحها بمزيد من العمق، إثر عدّة قرون، عندما حدّد نيتشه وهايدغر الإرادة والقوّة - باستثناء أنّ دانز سكوطس لم يتفطن بعد إلى المظهر التهديمي (العدمي) للظاهرة، بمعنى القوة التي يفرزها النفي. وهو لا يعتبر المستقبل أيضا مثل نفي مسبق للحاضر - أو عندما فقط يستشفّ العبثية المتأصلة في جميع أحداث هذا العالم (مثلما يقول أوغسطينوس : نترقب ما في المستقبل وكأنّه أمر قد حدث»[56].

يستطيع الإنسان تجاوز عالم الكائن الذي خُلق معه في نفس الوقت والذي يمثل مستقرّه حتى الممات؛ ولكن، حتى أنشطته الذهنية لم تكن على الإطلاق مستقلة عن العالم الذي تعرفه الحواس. وبذلك، فإنّ العقل «مرتبط بالحواس» و«تكون مهمته الفطرية [منحصرة] في فهم المعطيات الحسيّة؛ وبنفس الشكل، «ترتبط الإرادة بالشهوة الحسية» وتكون مهمتها الفطرية «في توفير المتعة»[57]. إنّ العبارات الأساسية هنا هي بهجة النفس، بهجة غير منفصلة عن نشاط الإرادة، مختلف عن البهجة التي تبديها الرغبة في الحصول على شيء مرغوب فيه، والذي يكون هو الآخر عابرا. فالحيازة تشفي ظمأ الشهوة والنشوة. وتحصل بهجة النفس على أفراحها بقربها من الرغبة، ويقول دانز سكوطس بوضوح إنّه ما من متعة ذهنية لا يمكن مقارنتها بالمتعة الناجمة من إشباع الشهوة الحسية، إن تغافلنا بأنّ هذه المتعة هي أيضا عابرة تقريبا مثلها مثل الشهوة ذاتها[58]. وهو ما يؤدي به إلى التمييز بوضوح بين الإرادة والشهوة، ذلك لأنّ الإرادة ليست بالعابرة. فهي تجد في ذاتها متعة جوهرية، طبيعية أيضا مثلها مثل الفهم والمعرفة بالنسبة للعقل، متعة نستشفها حتى في الكراهية؛ ولكن الكمال الفطري، والسلام

(56) Heidegger, in *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 41.
(57) Vogt, op. cit., p. 93.
(58) Hoeres, op. cit., p. 197.

النهائي المُقام في الاثنين في الواحد لا يتحقق إلا عندما تتحوّل الإرادة إلى حبّ. وإن لم تكن الإرادة سوى رغبة محضة للامتلاك، فإنّها تكف عن الوجود ما إن تحقق الهدف : إنّنا لا نشتهي ما لدينا.

وبقدر ما يجادل دانز سكوطس فيما يخص الآخرة - بمعنى وجود «مثاليّ» للإنسان كما هو - وهذا التغيير المرتقب من الإرادة إلى حبّ، غير المنفصل عن المتعة، أساسيّ. لا يعني تغيير الإرادة إلى محبة بأن يتوقف هذا الاخير عن أن يكون نشاطا له غاية في حدّ ذاته؛ وبالتالي، فإنّ السعادة القادمة، نعيم الآخرة، لا يمكن أن يكون على الإطلاق راحة وتأمّلا. قد يكون تأمّل «الشيء» السامي، الإله، مبتغى العقل، الممتدّ دوما جذوره في الحدس، والتصوّر الخاطئ لأمر في «نوعية هذا»، **الشخصية**، التي تكون، في هذا العالم السفلي، منقوصة، لا لأنّ السامي فيه يظلّ مجهولا، ولكن لأنّ «نوعية هذا» خاطئة : «يلجأ العقل إلى مفاهيم كونية، لأنّه فعلا عاجز عن فهم الشخصية»[59]. يظهر مفهوم «السلم الأزلي»، الطمأنينة، من تجربة القلق، من الرغبات والشهوات لكائن محتاج قادر على تجاوزها، بفضل النشاط الذهني، ولكن غير قادر على التخلص منها تماما. إنّ ما لا تحتاج إليه الإرادة أو ما لم تعد عاجزة عنه، في وضعية السعادة، أي في الآخرة، هو **الرفض**، أو الكراهية، ولكن هذا لا يعني بأنّ الإنسان المنغمس في السعادة فقد ملكة قول «نعم».

يعتبر دانز سكوطس «المحبة» القبول غير المشروط : لـ«أحبّ : **أريد أن أكون**». فالنعيم هو نتيجة الفعل الذي تتصل به الإرادة بالشيء المتماثل لها عن طريق العقل وتحبه، ملبية بذلك بالتمام الرغبة الطبيعية التي تحملها»[60]. ومرّة أخرى، تُعدّ المحبة كنشاط، ولكن هذه المرّة ليست نشاطا ذهنيّا، نظرا إلى أنّ موضوعه لم يعد غائبا عن الحواس ومعروفًا بنقصان من العقل. إذ أنّ «السعادة... تتمثل في بلوغ الموضوع بصفة تامة ومحكمة مثلما هو عليه، وليس مثلما هو موجود في الفكر»[61] يرى الفكر، وهو متجاوز الأوضاع الوجودية

(59) Bettoni, *Duns Scotus*, p. 122.
(60) Bonansea, op. cit., p. 120.
(61) Ibid., p. 119.

«للمسافر»، وزائر الأرض، هذه السعادة القادمة عندما يجنح إلى النشاط المحض، بمعنى خلال تحوّل الرغبة إلى **محبّة**. وبالرجوع إلى التمييز الأوغسطي بين **الاستعمال والاستمتاع**، واستعمال شيء للحصول على آخر والتمتع به في حدّ ذاته، يقول دانز سكوطس بأنّ جوهر السعادة هي «**المتعة**»، «المحبة الخالصة للإله في الإله ذاته... مختلف عن محبة الإله لصالح الفرد». حتى وإن كان الأخير هو الحبّ المرتقب لخلاص النفس، **فإنّها أيضا محبّة مشحونة رغبة**[62]. إنّ الإرادة لدى أوغسطينوس قد تتحوّل إلى محبة، ومن المؤكد أنّ تأملات المفكرين اقتفت خطى قولة القديس بولس عن «الحبّ الذي لا ينتهي»، ليس عندما «يقدم ما هو أفضل» وأنّ البقية قد «اختفى» (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس، 13، 8-13). يحدث التغيير، لدى أوغسطينوس، بسبب قوّة الارتباط بالإرادة؛ لا يوجد أي رابط اقوى من الحبّ الذي يشعر به العشيقان الواحد إزاء الآخر (الملتصقان بغرابة بغلاف المحبة»)[63]. ولكن، بالنسبة لدانز سكوطس، فإنّ مجال تجربة أزلية المحبة هو أن يتصوّر حبّا ليس، إن صحّ القول، خاويا، مطهّرا من الرغبات والحاجيات فحسب، ولكن حيث تكون **ملكة** الإرادة ذاتها نشاطا محضا.

إن كانت معجزة العقل البشري، على الأرض، تجعل الإنسان قادرا على تجاوز، على الأقل ذهنيّا ومؤقتا، وضعيته في الأرض والتمتع بممارسة الراهن المحض الحامل لغايته الذاتية، وهي أيضا المعجزة المرجوّة للآخرة حتى يكون روحانيّا طوال وجوده. يتحدّث دانز سكوطس عن «جسد متألق[64]» مرتبطا اكثر «بملكات» تكون أنشطتها متواصلة سواء بصناعة وبتشكيل الأشياء، أو برغبات لاحتياجات مخلوق - والتي تجعل الواحدة والأخرى أنشطة الحياة مؤقتة، بما فيها الأنشطة الذهنية. إنّ غليان الإرادة، وقد تحوّلت إلى محبة، تعرف الهدوء ولا تنطفئ؛ فالطاقة المستمرّة للمحبة لا تدلّ على توقف الحركة - بطريقة نستشعر بها وقف الحماسة للحرب كهدوء سلمي - ولكن بما أنّ صفاء الحركة الأزلية التي هي بمثابة حدودها الذاتية وقناعتها الخاصة .فليس الهدوء والملذّات

(62) Ibid., p. 1.
(63) *De la Trinité*, livre X, chap. VIII, 11.
(64) Bettoni, *Duns Scotus*, p. 40.

المنجرة هي العملية المثلى، ولكن جمود الفعل الذي يستريح عند تحقيقه. ففي هذا العالم، تُعرف الأفعال **بالتجربة الداخلية** ويجب علينا، حسب دانز سكوطس، أن نتوجس فيها مستقبلا غامضا حيث لا تدوم أبدا. عندئذ، «تجد الملكة الفعلية نفسها هادئة في وضعها بفضل الفعل المثالي [المحبة] التي بلغها بفضله»[65].

إنّ الفكرة القائلة بوجود نشاط يجد سكينته في ذاته هي فكرة أصيلة أيضا بشكل مثير للدهشة - دون أسبقية ودون تتمّة في تاريخ الفكر الغربي - أكثر من التفاضل الأنطولوجي الذي أبداه دانز سكوطس للطارئ بدلا عن الضروري، وللخاص الموجود عوضا عن الكوني. لقد حاولت أن أبيّن بأننا لا نجد لدى دانز سكوطس انتكاسات بسيطة للمفاهيم، ولكن اكتشافات حقيقية يمكن تفسير جميعها كوضعيات جدلية لفلسفة الحرية. وبقدر ما أستطيع الحكم على الشيء في تاريخ الفلسفة، فلا يوجد سوى كانط الذي يوازي دانز سكوطس في تعلقه غير المشروط بالحريّة. وأختتم بهذه الفقرة الغريبة من **نقد العقل المحض** الذي يتطرق على الأقل إلى نفس القضية رغم عدم الإشارة إلى عبارتي الحرية والإرادة :

«هنالك أمر رائع جدّا، وهو أننا لو اعتبرنا أنّ شيئا ما موجود، لا يمكننا ان نمتنع على هذه النتيجة : أنّ هذا الشيء يوجد أيضا بصفة حتمية... ومن ناحية أخرى، مهما كان المفهوم الذي اعتبره لشيء ما، أرى أنّ وجود هذا الشيء لا يمكن على الإطلاق أن أتمثله ضروريا حتما ولا شيء يمنعني، مهما كان الموضوع الموجود، بأن أتصوّر عدم وجوده، وبالتالي، أرى أنّه من واجبي دون شك قبول شيء ضروريّ لما هو موجود عموما، ولكنني لا أستطيع تصوّر أي شيء ضروريّ في حدّ ذاته. مما يجعلني أقول بأنني لا أقدر أبدا على **إتمام** التراجع إلى ظروف الوجود، دون الاعتراف بكائن ضروري، ولكن دون أن أتمكن أبدا من **البدء** به. [وفي ختام هذا العرض إثر بعض الصفحات]... لا يوجد موضوع يربط على الإطلاق العقل إلى هذا الوجود ويمكن له دائما ودون

---

(65) Voir *Opus Oxoniense*, Iv, distique 49, question 4, 5-9.

طعن إلغاءه من الفكر؛ كان أيضا في الفكرة وحدها تكمن بالنسبة إليهم الضرورة المطلقة»[66].

هذا، بفضل تعاليم دانز سكوطس، يمكننا أن نضيف بأنّ العدم المطلق لا يوجد في العقل. سنجد متسعا للعودة إلى هذه الفكرة بدراسة المدّ والجزر لملكة الإرادة في نهاية العصر الحديث.

(66) *Critique de la raison pure,* B 643 - B 645, pp. 438-439.

IV

الخلاصات

13
المثالية الألمانية
و«قوس قزح المفاهيم»

قبل الوصول إلى نهاية هذه الاعتبارات، سأحاول أن أبرّر مطوّلا، متخطية أيضا قرونا من شظايا هذا الموجز من العرض الذي وجدت الشجاعة للإعلان عنها تحت يافطة تاريخ الإرادة. وقد عبرت عن شكوكي بالنسبة لشرعية «تاريخ للأفكار»، يعتمد على فرضية أنّ الأفكار تتسلسل وتتناسل حسب تتابع زمني. ليس لهذه الفرضية من معنى في المنظومة الجدلية الهيغيلية. ولكن، خارج إطار كلّ نظرية، توجد آثار أفكار كبار المفكرين ذوي المكانة الفعلية غير قابلة للجدل والتي أشرنا عرضا إلى شهادتها، الإيجابية أو السلبية، حول الإرادة - من خلال ديكارت وليبنيز من ناحية، وهوبس وسبينوزا من ناحية أخرى.

إنّ أكبر مفكر لهذه المرحلة الذي لم يكن له باع في هذا السياق هو كانط. لم تكن الإرادة، بالنسبة إليه، قدرة ذهنية **خاصة**، متميزة عن الفكر، ولكنها فكر عملي، مثله مثل **العقل الفعلي** لأرسطو؛ فالقول بانّ «العقل الخالص يمكن أن يكون عمليّا هي أطروحة أساسية في فلسفة الأخلاق لدى كانط»[1] وهي معللة بإحكام. فإرادة كانط ليست لا حرية الاختيار، ولا قضيته الخاصة؛ فبالنسبة إليه، لا توجد العفوية الخالصة، التي يطلق عليها أحيانا اسم «العفوية المطلقة» إلا في الذهن. وتتلقى الإرادة الكانطية من العقل مهمّة العضو المنفذ فيما يتعلق بالسلوك.

---

(1) Lewis White Beck, op. cit., p. 41.

والمقلق جدّا، والذي يتطلب تبريرًا، أنّه وقع نسيان تطوّر المثالية الألمانية بعد كانط في هذا العرض، وبترك جانبا فيشته، وشيلينغ وهيغل، الذي لخصوا، في نقاشاتهم قرون العصر الحديث. ذلك لأنّ الارتقاء والانهيار لهذه الفترة لم يكونا اختراعا «لتاريخ الأفكار»، ولأنهما حدث حقيقي، يمكن تحديد زمانه : وهو اكتشاف مجموعة الكرة الأرضية وتقنياتها، يتبعها انهيار سلطة الكنيسة، وانتشار العلمانية والأنوار.

تميزت هذه القطيعة الهامة التي طبعت ماضينا ووقع تأويل مختلف وجهات النظر، وكلّها شرعية؛ وفي خصوص أقوالنا، فإنّ الحدث الجديد الأكثر تأثيرا في هذه القرون هي شخصنة العقل الإدراكي والميتافيزيقي أيضا. عندها فقط أصبح الإنسان موضوع اهتمام جوهري سواء للعلوم أو للفلسفة. ولم يحدث هذا قبل ذلك رغم أنّ اكتشاف الإرادة، مثلما شاهدنا، تزامن مع اكتشاف «الإنسان الداخلي»، في فترة أصبح فيها الإنسان «لغزا لذاته». وفيما بعد، لم تقتصر العلوم على التأكيد بأنّ الحواس هي مواضيع خطإ فحسب - خطأ يمكن تصويبه، على ضوء شهادات جديدة تظهر منها «الحقيقة» - ولكن بأنّ الجهاز الحسي كان هو أيضا عاجزا إلى الأبد عن القناعات الواضحة، التي أخضعها في الحين العقل البشري إلى ذاته، شرع مع ديكارت في البحث عن «يقين» يكون معطى نقيّا للوعي. وعندما اطلق نيتشه اسم «مدرسة الشك» على العصر الحديث، فقد كان يريد القول بأنّه، انطلاقا من ديكارت على الأقلّ، لم يعد الإنسان واثقا من أي شيء، حتى من واقعه؛ فهو في حاجة إلى براهين، لا في خصوص وجود الإله فحسب، بل وكذلك في وجوده. فاليقين من أنا موجود هو ما وجده ديكارت في **الكوجيتو**، بمعنى في التجربة الذهنية حيث ما من حسّ من الحواس، التي تظهر حقيقة الذات وحقيقة العالم الخارجي، ليست بالضرورية.

بديهيا، يكون هذا اليقين محلّ نقاش. فقد لاحظ باسكال، متأثرا في ذلك بديكارت بأنّ الوعي يكتفي بصعوبة أن يميز بين الحلم واليقظة : يظلّ حرفي فقير يحلم كلّ ليلة، خلال اثني عشرة ساعة، بأنّه ملك، فيقضي نفس الحياة (وقد يكون أيضا «سعيدا») مثل الملك الذي يحلم كلّ ليلة أنّه لا شيء سوى حرفي فقير. إضافة إلى ذلك، بما «أننا نحلم أحيانا بما أنّنا نحلم»، ما من شيء يضمن

أنّ ما نطلق عليه اسم الحياة ليس كليّا سوى حلم لا نستفيق منه إلا بالموت. إنّ الشكّ في كلّ شيء واكتساب اليقين من خلال نشاط الشكّ بنفسه، مثلما تشترطه «الفلسفة الجديدة [التي] تضع كلّ شيء محلّ شكّ » (الشك)، ليس حلّا، إذ أليس الشكاك مجبرا أن يشك فيما يشك؟ أكيد أنّ ما من أحد تعمق [في الموضوع]، ولكن هذا يعني ببساطة أنّ «ما من شخص كان على الإطلاق بيرّونيا مثاليّا»، دون أن نستطيع القول بأنّ العقل يعززه بذلك؛ إنها «الطبيعة [التي] تسند ضعف فكرنا». لذلك فإنّ الديكارتية هي «أمر مثل رواية دون كيشوت»[2].

وفي وقت لاحق بقرون، استشعر نيتشه، المدفوع بنفس الإلهام، بأنّ الديكارتية هي التي تجعل أن «'نفكر: فهنالك إذن بعض الشيء يفكر'، ولكن هذا يعني أننا نعتبر مسبقا اعتقادنا في فكرة المادة «كحقيقة بديهية» »[3]. وفي الواقع، ما من شيء نموذجي عند الساعات الأخيرة للميتافيزيقا سوى هذا النوع من انقلاب المواقف التي أصبح فيها نيتشه، **بتجربته الفكرية** الدقيقة بأمانة، عظيما. ولكن لم تصبح هذه اللعبة - لعبة الفكر أكثر منها لعبة اللغة - ممكنة إلا عندما، بتطوّر المثالية الألمانية، انهارت كلّ الجسور، «باستثناء قوس قزح المفاهيم»[4] أو باستعمال لغة أقلّ شاعرية، عندما توصّل إلى فكرة الفلاسفة بأنّ «ما هو جديد في موقفنا الحالي إزاء الفلسفة هو قناعة، ولم تكن قناعة أيّ عصر؛ وهي **لا تمتلك الحقيقة**. كلّ البشر فيما مضى 'يمتلكون الحقيقة'، حتى المشككين»[5].

يظهر لي أنّ نيتشه وهيدغر يؤرخون هذه القناعة الحديثة بطريقة خاطئة؛ في الواقع، فقد رافقت تطوّر العلوم الحديثة وخفتت تحت تأثير «القناعة» الديكارتية، بدلا عن الحقيقة؛ وهذه الأخيرة، بدورها، مقتصرة لدى كانط على العدم، وفي نفس الوقت على بقايا التعاليم الدينية التي أدّت، في شكل تمارين منطقية ومن خلال دوغمائية «المدارس»، إلى ظهور معرفة خالصة هشّة. ولكن

(2) Pascal, *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, 1976, 1964, p. 81.
(3) *La volonté de puissance*, 260, t. II, p. 7.
(4) Ibid., 419, p. 231.
(5) «Dépassement de la métaphysique», in *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, 1958, p. 96.

في نهاية القرن التاسع عشر (وهيدغر هنا على حقّ) تمركزت القناعة بعدم الاحتفاظ بالحقيقة كفكرة عادية بين أناس متعلمين وأنشئت كنوع من الفكر بالنسبة للقرن، أكيد أنّ نيتشه هو أحد الممثلين الأكثر شجاعة.

ولكن، العامل القويّ الذي أخّر ردّ الفعل هذا طيلة قرون، استأثر، مع تطور العلوم، بإجابة طبيعية لكلّ إنسان مفكر، بتطوّر عظيم وغير مسبوق للمعرفة الإنسانية، تطوّر لا يمكنه، مقارنة، أن يغفل المرحلة الممتدة من العصور القديمة كفترة ركود واضحة. إنّ مفهوم **التطوّر**، وهي الحملة الجماعية التي وقعت لفائدة المعرفة ذاتها، «والتي لعب فيها جميع رجال العلم في الماضي والحاضر والمستقبل دورا... ظهرت لأوّل مرّة بكامل نموّها في كتابات فرنسيس باكون»[6]. وفي نفس القوت ظهر، أوّلا بصفة آلية تقريبا، تحوّل هام في مقاربة الزمن، وبروز المستقبل في الوضعيات التي كان يحتلها الحاضر والماضي. فالفكرة القائلة بأنّ كلّ جيل يعرف عنه بالضرورة الكثير من سابقه، وبأنّ هذا التطور ليست له نهاية - وهي قناعة لم يقع التشكيك فيها إلا في أيامنا - كانت لها فيما مضى أهميّة؛ ولكن، ما زال أساسيّا، من وجهة نظرنا، من معرفة، ببساطة وبتجرّد، بأنّنا توصّلنا ولا نستطيع التراجع عن «المعرقة العلمية» إلا خطوة خطوة، بفضل مساهمة **أجيال** من المخترعين الذين اعتمدوا على أشغال سابقيهم وغيّروا فيها بتؤدة.

بدأ تطوّر العلم بالاكتشافات الجديدة لعلماء الفلك، والباحثين الذين لم «يستلغوا بصفة منهجية ما اكتشفه سابقوهم فحسب، بل كان في الإمكان، دون يوميات الأجيال السابقة، يوميات يمكن لا محالة اعتمادها، أن يحققوا أي «تقدّم»، بما أنّ حياة شخص واحد، وجيل بأكمله هي فعلا قصيرة للتثبت في الأبحاث والتحقق من صحة الفرضيات العلمية. غير أنّ «علماء الفلك وضعوا فهارس للنجوم على ذمّة البحاثة القادمين»، بمعنى أقاموا أسس التطوّر العلمي. (أكيد، أنّ علم الفلك لم يكن الوحيد الذي بدأ كليّا في تحريك التطوّر. فقد كان توما الأنكويني واعيا «بنموّ المعرفة العلمية» التي شرحها «بنقائص المعرفة لدى

---

(6) Voir Edgar Zilsel, «The Genesis of the Concept of Scientific Progress», in *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. VI, p. 3.

الأوائل الذين اخترعوا العلوم». وقد كان الحرفيون، بدورهم، المتعوّدون على العمل بتؤدة، متحسسين بعض التحسن في تقنياتهم. ولكن، كانت اتحادات الحرفيين ذاتها، «تؤكد على الاستمرارية أكثر منها على التطور الحرفي» و«التحوّل الوحيد الذي يعبر، في معظم النصوص، بوضوح عن فكرة التطوّر التدريجي للمعارف، أو، على أحسن حال، على السيطرة التقنية يوجد في كتاب حول المدفعية»[7].) ويظلّ الانفتاح الحاسم الذي سيوفر القفزة النوعية للعلوم الحديثة قد حدث في علم الفلك، وأنّ مفهوم التقدّم الذي سيطر، انطلاقا من هنا، على أيّ علم آخر، إلى حدّ الهيمنة كعنصر متفوّق لمفهوم هو أيضا حديث في التاريخ يرتكز، في الأصل، على تجميع المعطيات، وتبادل المعارف والتراكم البطيء للبيانات التي كيفت تطوّر علم الفلك. وعندما اهتز العالم فيما بعد باكتشافات القرنين السادس عشر والسابع عشر حتى وقع جلب انتباه من يهتمّ بمنزلة الإنسان عامة لما يحصل في هذا الميدان.

هكذا، بينما قامت «الفلسفة الجديدة»، بإبراز فشل الحواس، «بوضع كلّ شيء محلّ شك» وخلقت للريبة واليأس، القفزة الأمامية للمعرفة، والواضحة جليّا، اثارت تفاؤلا عميقا في شأن ما يقدر الإنسان على معرفته وتعلمه. وبما أنّ هذا التفاؤل لا ينطبق فعلا على أشخاص منعزلين، ولا على طوائف، قليلة العدد نسبيّا، أي رجال العلم؛ فهو يخصّ فقط سلسلة الأجيال، بمعنى مجموع الجنس البشري. واعتمادا على قولة باسكال، فإنّ أوّل من سيلاحظ بأنّ فكرة التقدّم هي «صلاحية خاصة [بالبشر] باعتبار أنّ كلّ واحد من البشر لا يتقدم في العلوم فحسب، بل أنّ كلّ البشر يقومون فيها جميعا بتقدّم متواصل ما إن يتقدّم الكون في السنّ.. وهكذا فإنّ سلالة البشر يمكن أن تُعتبر، خلال مسيرة كلّ القرون، بمثابة **شخص واحد يستمرّ على الدوام** ويتعلم باستمرار» (أنا التي أؤكد)[8].

إنّ العنصر الختامي لهذه الصيغة هو أنّ الفكرة القائلة بأنّ «كلّ البشر

---

(7) يقتفي زيلسال أصل ظهور مفهوم التطور من خلال التجربة «والنزوع الفكري» لدى «الحرفيين الأكثر تطوّرًا».

(8) Pascal., «Préface pour le traité du vide», *Œuvres complètes*, Paris, 1963, p. 232.

جميعا»، التي هي فعلا فكرة وليست حقيقة، وقع مباشرة تحليلها على نمط «الإنسان»، و«موضوع» يمكن، كاسم، ان يصاحب كلّ انواع الأنشطة التي يُعبّر عنها بالأفعال. لم يكن هذا المفهوم مجرّد استعارة؛ بل كان **تجسيدًا** كاملا وكليّا، مثلما نجده في رموز قصص عصر النهضة. وبمعنى آخر، **أصبح التطوّر برنامج الجنس البشري**، يقوم بعمله من خلف ظهر بشر من لحم ودم - قوّة مجسّدة نجدها، فيما بعد، في «اليد الخفية» لأدام سميث، و«حيلة الطبيعة» لكانط، و«فخاخ العقل» لهيغل و«المادية الجدلية» لماركس. ومن الطبيعي أن لا يلاحظ مؤرخ الأفكار شيئا في هذه المفاهيم سوى علمانية العناية الإلهية، وهو تأويل مشكوك فيه مثله مثل تجسيد الجنس البشري لدى باسكال، الذي من الأكيد قد يكون الأخير الذي أراد بديلا علمانيّا للإله، يكون السيد الحقيقي للعالم.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الأفكار المرتبطة بالجنس البشري وبالتطوّر لم تحتل واجهة مشهد الجدل الفلسفي إلا بعد أن أظهرت الثورة الفرنسية جدارة، في ذهن المراقبين لها الأكثر دراية، من إمكانية تحديث المبادئ الخفية مثل الحرية، والمساواة والأخوة وأوضحت، بالمناسبة، أن تنصب نفسها داحضة بصفة ملموسة لأهمّ قناعة قديمة لدى المفكرين، بمعنى أنّ تطوّرات التاريخ وأزماته والتقلبات الأزلية للشؤون البشرية ليست جديرة بالاهتمام الجدّي. (ففي نظر معاصرينا، يكون القول المأثور لأفلاطون في تأليفه **القوانين** : «يجب الانكباب بجدّ على كلّ ما هو جدّيّ، وليس على ما هو ليس كذلك»[9]، مثلا الشؤون البشرية، يمكن أن يكون متطرفا جدّا؛ وفي الواقع، لم يُوضع محلّ شك قول فيكو، ولم يجد فيكو أي صدى ولم يمارس اي تأثير قبل القرن التاسع عشر.) فقد غيّر مجيئ الثورة الفرنسية، الحدث الجلل للعصر الحديث في كثير من الجوانب، لمدّة قرن تقريبا «رافد الفكر دون تضاريس»؛ فصار الفلاسفة، المكونون لقبيلة حزينة إن صحّ القول، أكثر نشاطًا وتفاؤلا. فشرعوا عندئذ يؤمنون بالمستقبل وتخلوا لفائدة المؤرخين عن التباكي الأبدي على مسار الأمور. ما لم تتمكن من تحقيقه قرون من التطوّر العلمي، وقع تفهمها من المساهمين في المغامرة الكبرى بمفردهم، دون أن يكون ذلك متعذّرا على

(9) *Lois*, livre VII, 803 c, p. 33.

غدراك الفيلسوف، أصبح ملموسا في بعض العشريات : اهتدى الفلاسفة إلى الإيمان في التطوّر، لا في المعرفة فحسب، بل في الشؤون البشرية عامة. وبينما شرعوا في التفكير، بجدية غير معروفة مسبقا، في مسار التاريخ، لم يمنعهم ذلك من الاصطدام، مباشرة تقريبا، بأكبر لغز واجههم بها علمهم الجديد. بمعنى، وببساطة، أنّ ما من عمل يبلغ أبدا الهدف الذي وضعه نصب عينيه وأنّ التطوّر - أو أي دلالة أخرى متوفرة عن المسار التاريخي - تبرز من «خليط الأخطاء ومن العنف» (غوته) مجردة من الحواس، ومن «صدفة سوداوية» في «الدرس الغامض للشؤون البشرية» (كانط). تسمح حكمة العودة إلى الوراء باكتشاف القليل من الدلالة الموجودة، عندما لم يعد البشر يتصرّفون، ولكن يشرعون في رواية ما حدث؛ فيظهرون عندئذ، بأنهم يتبعون خطى نهايتهم المغايرة، دون قافية ولا فكر، منقادين «بنيّة طبيعية»، «حبل آريان للعقل»[10]. استشهدت بكانط وغوته اللذين توقفا، إن صحّ القول، عند عتبة الجيل الجديد، جيل المثاليين الألمان، وقد مثلت لهم أحداث الثورة الفرنسية التجربة المحدّدة لحياة بأسرها. ولكن، كان فيكو يعرف بأنّ «الأحداث التاريخية المعروفة» المعزولة «لا تحتوي لا على أسس مشتركة ولا استمرارية ولا اتساق» وأنّ هيغل أقرّ أيضا، بعد فترة طويلة، بأنّ «المشاعر، والنوايا الخاصة، واشباع الرغبات الفردية هي... من المشمولات الأكثر جدارة للعمل». هكذا، لم تعد أرشيفات أحداث الماضي هي التي تحمل معاني، ولكن الرواية فقط، وما يثير الانتباه في ملاحظة كانط في نهاية حياته، هو أنه أشار من الوهلة الأولى إلى أن موضوع الفعل في التاريخ يجب أن يخص الجنس البشري، أكثر منه الإنسان أو أي فئة بشرية معروفة. والمثير أيضا، هو أنّه عندما دُعي إلى تثمين الضعف الكبير للمشروع التاريخي قال : «يظلّ دوما محيّرًا بأن استسلمت الأجيال الأولى ظاهريا أمام أنشطة أثقلتها لصالح الأجيال القادمة فقط.. وأنّ الجيل الأخير هو الذي بمفرده ستكون له حظوظ السكن في المقرّ [المنجز]»[11].

---

(10) Kant, *Idée d'histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* (1784), introduction, in *Kant on History*, éd. Lewis White Beck, Indianapolis, New York, Library of Liberal Arts, 1963, pp. 11-12.

(11) Ibid., Troisième Thèse.

أكيد أنّها لصدفة واضحة، بأنّ الجيل الذي بلغ نضجه بينما كانت ثورات القرن عشر تحقق أهدافها، كانت تتدرب ذهنيا على الحرية الفكرية المتأتية من كانط، بوجوده حلّ للمعضلة القديمة بين الدوغمائية والشكّ، بفضل اقحام نقد العقل ذاته. وبما أنّ الثورة شجعت رجال هذا الجيل على نقل مفهوم تطوّر العلوم إلى ميدان الشؤون البشرية، واعتباره تطوّرًا للتاريخ، يكون من الطبيعي أن يتجه اهتمامهم نحو الإرادة المتصوّرة كحافز للعمل وعضو للمستقبل. وكنتيجة بأنّ «الفكرة من جعل الحريّة واحدة والكلّ للفلسفة أدخل في دائرة الحرية الفكر البشري بصفة عامة...»، فحرّر الأنا المفكر، فاتحا أمامه حرية الجدل، في مسار العقل، الذي كانت غايته القصوى «أن يبرز بأنّ العنصر الشخصي ليس كلّ شيء فحسب، بل إنّه أيضا، وعلى عكس ذلك، كلّ شيء شخصي»[12].

إنّ ما اتضح بصفة محدّدة، وقتية، لدى باسكال، في المفهوم المجسّد للجنس البشري، أخذ يتكاثر بقوّة مذهلة. تتحوّل كلّ أنشطة الإنسان، والتفكير، والفعل، إلى فعاليات لمفاهيم مجسّدة - ممّا يجعل الفلسفة صعبة المراس - تتمثل الصعوبة الكبرى في فلسفة هيغل في طابعها التجريدي، وفي مرجعياتها، الوقتية جميعها، وإلى معطياتها والظواهر الحقيقية التي يفكر فيها) والتي تكون فعلا حيّة. فقد كانت حقيقة طقوس مفرطة العربدة في الجدل المحض، وهي في تعارض واضح مع العقل النقدي لكانط، تطفح معطيات تاريخية وقع سحبها في وضعية مضللة لتجرّد متطرّف. وبما أنّه من المتوقع تصرّف المفهوم المشخص في حدّ ذاته، يمكن القول بأنّ الفلسفة (إن اعتمدنا أقوال شيلينغ) «ارتفعت إلى مستوى عال»، إلى «واقعية عظمى»، تكون فيها المواضيع الفكرية البسيطة، **الأسماء** لدى كانط، النتاج غير المادي لتفكير الأنا الإرادي حول المعطيات الحقيقية - التاريخية لدى هيغل، الأسطورية أو الدينية لدى شيلينغ - تشرع رقصتها الغريبة غير المجسدة من الأشباح التي لا تكون خطواتها وإيقاعاتها مرتبة ولا محدودة بأي فكرة منطقية.

ففي هذه الناحية للجدل المحض ظهرت الإرادة خلال الهيمنة القصيرة

(12) Schelling, *Recherches philosophiques sur la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, p. 138.

للمثالية الألمانية. يقول شيلينغ : «وفي نهاية المطاف وأقصاه، لا يوجد كائن سوى الإرادة. الإرادة هي الكائن الأصلي وإليها وحدها تعود جميع مسندات هذا الأخير : غياب للأسس، خلود، استقلالية إزاء الزمن، تأكيد للذات. لا تهدف كلّ جهود الفلسفة إلا للعثور على هذا التعبير السامي»[13]. وباقتباس هذه الفقرة من كتاب **ماذا ندعو التفكير؟** يضيف هايدغر مباشرة : «لنفكر الآن في التعليق الذي أضافه شيلينغ للجملة «إرادة أن يكون الكائن أصيلا». فقد قال فيها بأنّ المسندات للكائن الأصلي هي، من بين أشياء أخرى، «خلود، واستقلالية إزاء الزمن»، **فالإرادة تريد الخلود لذاتها**، والإرادة هي الكائن الأصلي...»[14]. (أنا التي أؤكد). ما من شك بأنّ هايدغر على حقّ، فإرادة شيلينغ كيان ميتافيزيقي ولكن، خلافا للحجج الزائفة للميتافيزيقا العادية جدّا والقديمة، فهي مجسدة. وفي سياق مختلف، وبأكثر دقّة، يلخص هايدغر بنفسه دلالة هذا المفهوم المجسّد : «من هنا الفكرة القائلة بأنّ إرادة الإرادة أصلها في الإرادة البشرية بينما عكسا لذلك يُراد الإنسان بإرادة الإرادة دون أن يعلم الكائن ذاته بهذه الإرادة»[15].

بهذه الكلمات، يعترض هايدغر قطعا على الذاتنية للعصر الحديث وعلى التحاليل الفنومينولوجية التي كان هدفها الاساسي «إنقاذ الظاهرة» مثلما تتوفر في الوعي. وما يستعرضه باستعارة «قوس قزح المفاهيم»، هي المثالية الألمانية واقصائها الذكي للإنسان وملكاته البشرية لفائدة مفاهيم مجسدة.

وتمكن نيتشه من تحديد، بوضوح لا مثيل له، ما يلهم الفلسفة الألمانية بعد كانط؛ فهو لم يكن يعرف إلا جيّدا هذه الفلسفة واقتفى في النهاية، هو أيضا، خطاها، وربّما تجاوزها أيضا.

[يقول نيتشه] أحسن مثال مكتمل... للحنين لم يوجد من قبل هي الفلسفة الألمانية.. لا نشعر في أي مكان بأننا في ديارنا، وننتهي بأن نتوق بالعود إلى الماضي في عالم نقدر أن نشعر فيه على الأقل أننا في منزلنا، ذلك لأننا هنالك

(13) Ibid., p. 137.
(14) *Qu'appelle-t-on penser?* trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, 1967, p. 77, p. 79.
(15) *essais et conférences*, p. 103.

فقط نحلم بالعثور على الوطن؛ وهذا العالم هو العالم **الإغريقي** ! ولكن يظهر أنّ الجسور الموصلة إليه قد انقطعت جميعها، **باستثناء** قوس قزح المفاهيم... دون شكّ، يجب أن نكون أكثر مكرًا، وأكثر خفّة، وأكثر رقّة لعبور هذه الجسور ! ولكن أي متعة بعد في هذه الإرادة الروحانية، واختلاس الذات تقريبا ! نتمنى العودة إلى **الماضي**، عن طريق أباء الكنيسة إلى الإغريق... ما زالت الفلسفة الألمانية... جزءا من النهضة، وعلى الأقل إرادة للنهضة، إرادة **لمواصلة** اكتشاف العصور القديمة، ونبش الفلسفة القديمة، خصوصا فلسفة ما قبل سقراط - المقبورة فعلا في جميع الهياكل الإغريقية ! ربّما بعد بضعة قرون سنعتبر أنّ كلّ شرف الفكر الفلسفي الألماني يتمثل في استرجاع خطوة خطوة مجال العصور القديمة... فنصير أكثر من الإغريق بين عشية وضحاها، اولا، ودون شك، في مفاهيمنا وتقديراتنا، وكأنّنا كنا أشباحا متأثرين بالعالم الإغريقي(16)...

ما لا يقبل الجدل هو انّ المفهوم المجسد يتجذر في التجربة الممكن التحقق منها، ولكن المملكة الزائفة للأفكار غير المجسّدة النشيطة خلف ظهر البشر كانت لها كمادة الحنين إلى عالم آخر حيث كان الفكر البشري يشعر أنّه في مكانه.

هذا ما يجعلني أبرّر بأنني نسيت من اعتباراتي المثالية الألمانية، هذه المنظومة الفكرية حيث قد يبلغ الجدل المحض في الميدان الميتافيزيقي قمته ونهايته في نفس الوقت. لم أرغب في اقتفاء أثر «قوس قزح المفاهيم»، لأنني دون شك لا أحنّ بما فيه الكفاية للماضي، وعلى أيّ حال لأنني لا أعتقد في عالم، سواء من الماضي أو المستقبل، يكون فيه العقل البشري، وهو قادر على التموْقع بعيدا عن عالم الظواهر، يستطيع أو من واجبه العثور على الرفاه فيبيته. أضف إلى ذلك، وفي حال نيتشه وهايدغر على الأقل، فإنّه فعلا بمواجهة الإرادة، كملكة بشرية ولا نمط أنطولوجي، تدرجا إلى تطليق هذه الملكة في مرحلة أولى **قبل** أن يستديرا لمنح ثقتهما للسكن الشبحي للمفاهيم المجسّدة «المرتفعة» بوضوح ومنمق بالأنا المفكر المختلف عن الأنا الإرادي.

---

(16) *La volonté de puissance*, texte établi par F. Wurzbach et traduit par G. Bianquis, Paris, 1938, nº 419, t. II, p. 231.

14
تطليق الإرادة
من قبل نيتشه

أشرت، في تحليلي للإرادة، العديد المرّات إلى نمطين مختلفين تماما لتصوّر هذه الملكة باعتبارها ملكة اختيار بين أشياء عدّة أو أهداف، لمشيئة حرة تلعب دور الحكم بين أهداف محدّدة وتتشاور بحرية عن الوسائل التي ستبلغها، ومن جهة أخرى «كسلطة قادرة على الشروع بنفسها في سلسلة حول الزمن» (كانط)[1]أو «وكان هذا أو خلق للرجل» لأوغسطينوس، والقدرة التي يمتلها الإنسان لكي يبتدأ بما أنّه هو ذاته بداية. إنّ مفهوم التطوّر، مثلما يستسيغه العصر الحديث، والقفزة التي يثيرها بالضرورة مستقبل وقع فهمه وكأنّه يقرّب الإنسان من موضوع نحدّده بمشاريع الإرادة، يؤدي بنا وجوبا في المقام الأول إلى سلطة تحريض الإرادة. وهذا ما حدث فعلا، مثلما يمكن لنا ملاحظته من خلال الرأي الدارج في عصرنا.

ومن ناحية أخرى، ما من شيء متميّز من بدايات ما أسميناه اليوم «الوجودية» سوى غياب الأصداء المتفائلة فعلا. فحسب نيتشه، إنّ «فقدان الحسّ التاريخي» بمفرده، وهو خطأ، في نظره، «الخطيئة الاصلية لجميع الفلاسفة»[2]، يمكن أن يفسّر هذا التفاؤل : «لا نتوهّم : الزمن يسير، ونريد الاعتقاد انّ كلّ ما يضمّه يسير أيضا إلى الأمام، وأنّ التطور يتقدّم إلى الأمام». وفي المقابل لفكرة

(1) *Critique de la raison pure*, B 478, p. 350.
(2) *Humain, trop humain*, trad. Robert Rovini, Paris, 1968, nº 2, p. 24.

التطوّر، هنالك فكرة تطوّر البشرية : «والبشرية لا تتقدّم، بل هي غير موجودة»[3].

وبعبارات أخرى، ورغم الشك الكوني لبداية العصر الحديث وقع تحييده بشدّة، في موضع فشل، بنظرية التطوّر أوّلا، ثمّ بما كان يبدو تجسيدا وذروة لذلك، الثورة الفرنسية، كلّ هذا قد يكون اتضح صراع بقاء ستنتهي قوّتها بأن تُنهك. وإن أردنا إلقاء نظرة على هذا التطوّر بعيون مؤرخ، يمكننا القول بأنّ التجارب الفكرية لدى نيتشه - «ومثل هذه التجربة الفلسفية مثلما عشتها تستبق فعلا، عند التجربة، إمكانيات العدمية مبدئيا»[4] - فقد أنهت ما شرع فيه ديكارت وباسكال في القرن السابع عشر.

لا يقدر الناس، وهم الذين يحاولون دون هوادة معرفة المستقبل - بفضل الحواسيب، والأبراج أو احشاء حيوانات وقع التضحية بها - تقديم، في هذه «المعارف»، سوى قائمة متدنية لقائمة أيّ مشروع علمي أو تقريبا كذلك. ولكن، لو كان الأمر أن يكون علماء المستقبل مؤتمنين، فيما يتعلق بعصرنا، فإنّ الجائزة تكون من نصيب جون دون، هذا الشاعر البعيد كلّ البعد عن أيّ طموح علمي، الذي كتب سنة 1611، ردّا على ما يعرف من أحداث في الميدان العلمي («التاريخ الطبيعي» وهو في فترات نشاطه). فهو لم ينتظر ديكارت أو باسكال لاستخلاص النتائج التي كان يلاحظها :

والفلسفة الجديدة تضع كلّ شيء محلّ شكّ،

فانطفأ عنصر النار؛

واختفت الشمس، والأرض كذلك، وفكر الإنسان

لا يستطيع أن يقول له أين توجد...

كلّ شيء مجزئ،، واندثر التماسك؛

مجرّد مساعدة، وولاء،

أمير، رعية، والد، وابن أصبحوا منسيين...

---

(3) *La volonté de puissance*, nº 90, t. II, p. 22.
(4) Ibid., trad. Henri Albert, nº 1041, t. II, p. 276.

وينهي [القصيد] بعويل سنظلّ لمدّة ثلاث مائة سنة تقريبا نسمعه من جديد: «عندما تعرف هذا، ستعلم أيّ وحش مشمئز... أيّ شبح باهت... أي رماد جاف أصبح عليه عالمنا»[5].

وقياسا لهذا البعد التاريخي، من اجبنا القيام باعتبار المفكرين الأخيرين قريبين جدّا من التراث الفلسفي الغربي وذلك بالقبول بأنّ الإرادة هي إحدى اهمّ ملكات الفكر. وسنبدأ بنيتشه، آخذين بعين الاعتبار بأنّه لم يؤلف أبدا من كتاب بعنوان **إرادة القوّة**، إلا مختارات من الفقرات، والملاحظات والأقوال المأثورة تحمل هذا العنوان الذي نُشر بعد وفاته، انطلاقا من كتلة فوضوية من أقوال دون علاقة فيما بينها ومتناقضة أحيانا. كلّ مقطع منها هو نتاج كلّ نصوص النضج الفكري لنيتشه، بمعنى **التجربة الفلسفية**، وهو نوع من الأدب النادر بغرابة في حوليات تاريخنا. إنّ المقارنة مع **الأفكار** لباسكال أمر ضروري، لأنّ هذه الأخيرة لها بنية مشتركة مع **إرادة القوّة** لنيتشه، فمن حظّ الناشرين المثقفين، أنّهم قاموا، فيما بعد، بإعادة صياغتها، إلى درجة، حتى بإزعاج القارئ، أصبح من الصعب معرفتها وتأريخها.

ونتطرّق أوّلا إلى عدد من الفقرات الوصفية البسيطة، خالية من دلالات ميتافيزيقية أو فلسفية عامة. معظمها تحمل أصداء عادية، ولكن من الحذر أن نسرع إلى نتيجة تعوّدنا عليها من التأثيرات المكتوبة. إنّه لمن المغري أيضا أن نتأثر بهذا النوع من الاستنتاجات بالنسبة لهايدغر، بسبب معرفته العميقة بفلسفة القرون الوسطى من ناحية، وبالعلامة التي يضعها لأسبقية المستقبل، كزمن نحوي متواتر، في **الكائن والزمن** (والذي أشرت إليه سابقا) من ناحية أخرى. وسنندهش لا محالة أنّه في تحليله للإرادة، التي تتبنى بالخصوص شكلا تأويليا لنيتشه، لا يذكر في أيّ موقع اكتشافات أوغسطينوس في كتابه **الاعترافات**. ولهذا السبب، من المستحسن أن يعزى ذلك إلى الميزات الخاصة لملكة الإرادة ما يمكن معرفته في الفقرات التالية؛ ويمكننا أيضا، دون عظيم تردّد، إغفال تأثير شوبنهاور على نيتشه. كان نيتشه يعرف أنّ شوبنهاور يقول «إرادة» ولكن ما من

---

(5) «An Anatomy of the World; the first Anniversary».

شيء أكثر تمييزا للفيلسوف سوى غياب الإرادة»[6]، وهو متفهم سبب ذلك : «إنّ الخطأ الأساسي للإرادة، لدى شوبنهاور، أنّه نموذجي... وهنا يقع التقليل إلى درجة نكران قيمة الإرادة... إنها أكبر دليل عن الإنهاك أو عن ضعف الإرادة : ذلك أنّ هذه الأخيرة غالبا ما تجعل الشهية بالأساس مثل السيد، فارضة عليه الطريقة والقياس»[7].

ذلك « أنّ الإرادة ليس نفس الشيء سوى الرغبة، ومحاولة الحصول، والافتقاد : ولا يتميّز هذا عن عنصر القيادة... فالمتأصل في الإرادة هو أنّها شيء مأمور»[8]. ويضيف هيدغير في تعليق : «الإرادة هو أن تأتمر... ما من اوصاف للإرادة، لدى نيتشه، ليست عادية مثل هذه الأخيرة... في كلّ فعل إراديّ، فهي فكرة تأمر»[9]. وليس هنالك أقلّ ميزة من أنّ هذه الفكرة التي تأمر ليس لها نادرا من هدف للهيمنة على الآخرين : قيادة وطاعة يحدثان الاثنان في الفكر - حسب أشكال قريبة بصفة غريبة من تصوّر أوغسطينوس، التي من الأكيد أنّ نيتشه لا يعرفها.

يشرح ذلك مطوّلا في ما وراء الخير والشرّ :

إن الرجل الذي يريد يأمر في حدّ ذاته شيئا يطيع... فالمظهر الغريب للإرادة، لهذا الأمر المعقّد الذي لا ينعته الشعب سوى بكلمة : إن كنا في هذه الحالة في نفس الوقت من يأمر ومن يطيع، وإن كنّا نعرف، كرعية طيعين، الإكراه، والاضطهاد، والمقاومة، والقلاقل، وهي مشاعر ترافق مباشرة العمل الإرادي؛ وإن اعتدنا من ناحية اخرى أن نغالط أنفسنا بإخفاء هذه الثنائية بفضل المفهوم الاصطناعي «للأنا»... لتحقيق رغبة فرد يأمر المرؤوس الراغب يضيف أيضا مشاعر الرغبة الناجمة عن آليات التنفيذ وهي اجتهادات «ما تحت الإرادة».. والتأثير هو الأنا»[10] (أنا التي أجزم).

---

(6) *La volonté de puissance*, nº 95, t. I, p. 70.
(7) Ibid., nº 84, t. I, p. 84.
(8) Ibid., nº 668, t. II, p. 124.
(9) *Nietzsche*, t. I, p. 59.
(10) *Par-delà le bien et le mal*, trad. Cornélius Heim, Paris, 1971, p. 32.

هذه العملية للإرادة، التي لا توجد إلا في الفكر، يحدّ من الثنائية الذهنية للاثنين في الواحد، التي أصبحت معركة بين من يصدر الأوامر ومن من المفترض أن يطيع، مستوعبا مجموع «الأنا» مع الجزء الآمر ومعتمدا على الوضع بأنّ الآخر، الجزء الذي يُقاوم، سيطيع وسيقوم بما نقول له. «فما نطلق عليه اسم «حرية الاختيار» هو أساسا شعورنا بالتفوّق إزاء من من واجبه الطاعة. «إني حرّ»؛ «يجب عليه الطاعة»، تكمن هذه القناعة في كنه كلّ إرادة، كذلك هذا التوتر للإرادة... ستتمّ طاعتنا بهذا اليقين الضئيل»[11].

لا نترقب أن يعتقد نيتشه بأنّ النعمة الإلهية قادرة على معالجة ثنائية الإرادة. ما ليس في الحسبان، في الوصف السابق، هو أنّه يرى، في «وعي» الصراع، نوعا من خزعبلات «الأنا»، الذي يسمح لهذا الأخير بالفرار من الصراع، وبالتماثل مع الجزء الآمر، متغافلا، إن صحّ القول، عن الشعور المستهجن، الذي يشل لكي تحتمل إكراها، وبالتالي تكون دوما على استعداد للمقاومة. يدين نيتشه أحيانا الوهم الذي يمثل هذا الشعور بالتفوّق، غير أنّه وهمٌ شاف. وفي فقرات أخرى، يشرح «غرابة» الظاهرة بأنّ أسماها «تذبذب [الإرادة] بين النعم واللا»، غير أنّه ظلّ وفيّا لشعور تفوّق «الأنا»، بجعل التذبذب نوعًا من التأرجح بين اللذة والألم. فاللذّة، المختلفة بذلك عن مظاهر أخرى للمتعة لدى دانز سكوطس، هي دون منازع الفرحة المبكرة لأستطيع، غير المنفصلة عن الفعل الإرادي، مستقلا عن التنفيذ، وشعور الانتصار الذي يعرفه كلّ من يُتقن تنفيذ شيء ما غير مبال بالجمهور ولا بالمديح. والعنصر البارز، لدى نيتشه، هو تصويره للمشاعر السلبية والذليلة لعملية الإكراه، والمقاومة والاستياء من بين الحواجز الضرورية التي من دونها لا يمكن للإرادة ان تعرف سلطتها الحقيقية. وهي لا تستطيع أن تعي بجذورها إلا إذا ما تغلبت على المقاومة الداخلية : فهي لم تظهر إلا للحصول على السلطة، والسلطة هي منبعها الأصلي. ومرّة أخرى، **في ما وراء الخير والشرّ**، «'الاختيار الحرّ'، هي تلك العبارة التي تعني الوضع المعقد لنشوة الشخص الإرادي، **الذي يأمر ويتماثل في الآن نفسه مع منفّذ**

(11) Ibidem.

الفعل، متذوّقا متعة الانتصار على كلّ مقاومة، معتبرا أنّ إرادته هي التي تذللها. ويضيف الشخص الإرادي بذلك، لتحقيق متعته كشخص يأمر، المشاعر المندرجة من آليات التنفيذ...»[12].

يجب أن يكون هذا الوصف، الذي يُنسب إلى الاثنين في الواحد، وإلى «الأنا» المقاوم و«الأنا» المنتصر أصل سلطته، واضحا بالنسبة للمقدمة غير المتوقعة لمبدإ الالم والمتعة خلال المناقشة : «اعتبار المتعة والاستياء بمثابة الحقائق الأساسية»[13]. كذلك الأمر بالنسبة لغياب الألم البسيط، فهو لا يستطيع ابدا التسبب في المتعة، ولا يمكن للإرادة، إن أرادت الانتصار على المقاومة، أن تبلغ قط السلطة. وفي سياق قدماء الفلاسفة المنادين بالمتعة أكثر منه بالحسابات العصرية للمتعة والألم، ودون أن نريد ذلك، اعتمد نيتشه، في وصفه، على تجربة اختفاء الألم - وليس الغياب البسيط للألم أو مجرّد وجود المتعة. إنّ كثافة أحاسيس التحرّر ليس لها مثيل سوى كثافة أحاسيس الألم، وهي دوما أقوى من المتعة دون علاقة بالألم. فمتعة احتساء الخمر الرائع لا يمكن مقارنتها، من حيث الكثافة، مع ما يمكن أن يحسّه الإنسان المعذّب عطشا عندما نمنحه أوّل كأس من المياه. وبهذا المعنى، هنالك فرق عميق بين الفرح، المستقل عن الحاجيات والرغبات، دون علاقة فيما بين بعضها البعض، والمتعة، وهو تلهف حسّي لكائن يعيش جسمه على وقع يكون في حاجة إلى شيء لا يمتلكه.

يظهر أنّنا لا نستطيع معرفة الفرح إلا إذا ما تحرّرنا نهائيا من الألم والمتعة، بمعنى انّ الحبور لا يحصل في طائلة الحسابات بين الزوجين الألم والمتعة التي يحتقرها نيتشه بسبب نفعيتها الفطرية. تولد الفرحة - التي يطلق عليها نيتشه اسم مبدإ ديونيسوس - من **الوفرة**، وهي فعلا تكون دوما نوعا من الترف، وهو يزيل الكلّ ولا يمكن أن نساير ذلك إلا عندما تتحقق الحاجيات الحيوية. ليس في نيتي نكران العنصر الحسي الذي يحتويه ايضا الحبور؛ تظلّ

---

(12) نفس المصدر، ص. 33 (أنا التي أؤكد).

(13) *La volonté de puissance*, nº 693, t. II, p. 74.

الوفرة وفرة **للحياة**، والمبدإ الديونوسوسي، في شهوته الحسية، يتحوّل إلى تدمير، ذلك لأنّ الوفرة تسمح لنفسها فعلا بالتدمير. وفي هذا الإطار، ألا تمثل الإرادة الانتماءات الأكثر تلاحما مع مبدأ الحياة الذي ينتج ويدمّر دون انقطاع؟ لذلك يعرف نيتشه الديونوسوسية «كتماثل وقتي مع مبدإ الحياة (بما فيها الشهوة الحسية للشهيد)... متعة مشاهدة دمار الإنسان الأكثر نبلا ومشاهدته ينغمس شيئا فشيئا في الهلاك، ممّا هو مستقبلا، وممّا هو انتصار للحاضر مهما كان»(14).

إنّ القفزة التي يقوم بها نيتشه لأريد نحو توقع «أستطيع» يوفر تكذيبا لأريد **ولا أقدر** للقديس بولس، وبالتالي لكلّ الأخلاقيات المسيحية ويرتكز على «نعم» دون تقييد «للحياة»، بمعنى أنّه يرفع الحياة المعيشة خارج أيّ نشاط ذهني إلى مستوى القيمة العليا الصالحة أن تكون نموذجا للبقية. وهذا في نفس الوقت ممكنا ومعقولا إذ يوجد فعلا «أستطيع» في كلّ ما هو «أريد»، مثلما شاهدناه عندما تعرّضنا إلى دانز سكوطس؛ «**فالإرادة قوّة لأنّها قادرة على تحقيق شيء ما**»(15). غير أنّ إرادة نيتشه ليست منغلقة في «أنا استطيع» المتأصل فيه؛ فهي قادرة، مثلا، بأن تريد الخلود، وترقب نيتشه بفارغ صبر مستقبلا يُنتج «الإنسان الأسمى»، فصيلة إنسانية جديدة أكثر قوّة ليعيش في فكرة «العودة الأزلية». «خلقنا أعظم فكرة، **لنخلق الآن الكائن** لكي تكون له سهلة وجذلانة. الاحتفاء بالمستقبل، وليس بالماضي؛ جعل هذا القصيد: أسطورة المستقبل»(16).

لا يمكن إثبات الحياة، القيمة القصوى، وهذا واضح، وهي فرضية بسيطة، ومسلمة للحس المشترك بأنّ الإرادة حرة، إذ دون هذه المسلمة - قلناها وكرّرنا القول فيها - ما من مبدأ من طبيعة أخلاقية، دينية أو قانونية يمكن أن يكون له معنى. فهو متناقض مع «الفرضية العلمية» التي تريد - ومن بين من أشار لذلك كانط - بأن يؤخذ كلّ فعل، حين يوجد في العالم، في شبكة من الأسباب ويظهر بذلك في سلسلة من الأحداث التي لا يمكن تفسيرها إلا في إطار السببية. فبالنسبة لنيتشه، يكون مقرّرا بأنّ الفرضية المنطقية «هي الشعور المهيمن، الذي

---

(14) Ibid., trad. G. Bianquis, nº 419, t. II, p. 3765.

(15) انظر الفصل الثالث.

(16) In *Aufzeichnung zum IV, Teil von "Also sprach Zarathustra"*, cite par Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 83.

لا نستطيع التخلص منه، وفرضية العلوم برهنت على ذلك»[17]. ولكن تماثل الإرادة والحياة، والفكرة القائلة بأنّ نهم العيش وإرادة الرغبة هما، في نهاية الأمر، واحد ونفس الشيء، تؤدي إلى نتائج اخرى، ربّما اكثر جدية لمفهوم السلطة لدى نيتشه.

يظهر أنّ الأشياء لها حظوظ لكي تتضح لو التفتنا إلى استعارتين هامتين **للعلم المرح**، واحدة تخصّ الحياة، والثاني مستعملا موضوع «العودة الأزلية» - «الفكرة الأساسية لزرادشت» مثلما يسميه في **هو ذا الإنسان**، وكذلك استعارة الأقوال المأثورة وقع جمعها بعد وفاته تحت عنوان مضلل، ليس نيتشاويّا، **إرادة القوّة**. فالأولى لها عنوان «الإرادة والموج» :

هذه الموجة، بأيّ جشع تتقدّم، وكأنّها تريد بلوغ شيء ما ! وبأيّ سرعة مقلقة، تنساب في الزوايا الحميمية للصدوع الصخرية ! يظهر انها تريد أن تستبق أحدهم إليها : يظهر أنّ شيئا ما يختفي فيها، وهو ثمين جدّا ! وها هي تعود بتؤدة، كلّها بيضاء محتشمة - فهل خاب أملها ؟ هل وجدت ما تبحث عنه ؟ هل تتظاهر بخيبة الامل ؟ ولكن سرعان ما تقترب موجة أخرى، أكثر جشعا، وأكثر توحشا من الأولى والتي تظهر مليئة غموضا، مليئة طمعا في كنوز مدفونة. **هكذا تعيش الأمواج !** ارقصن حسب هواكنّ، أيتها الصاخبات الجميلات، اصرخن متعة وشيطنة - واغطسن من جديد، في عمق الهوّة، واسكبن زمردكنّ وانشرن من فوق تخاريمكن البيضاء برغوة وزبد غير متناهيين - أصفق للكلّ إذ الكلّ يليق بكنّ أيضا، أنتن اللاتي **أدين لها بكلّ شيء**. .إذ - أعلمن جيّدا ! - بأني أعرفكنّ، أنتنّ وسرّكنّ، أعرف جنسكنّ ! أنتنّ وأنا، ألسنا من نفس الجنس[18]! (أنا التي أؤكّد).

يظهر، من الوهلة الأولى، أنّنا امام استعارة مثالية، «شبيهة تمام الشبه بالعلاقتين بين شيئين مختلفين تماما»[19]. تذكر العلاقة بين الأمواج والبحر التي تتدفق منه، دون تصميم ولا نيّة، متسببات في هيجان مفرط، وبالتالي تنير،

---

(17) *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, nº 667, t. I, p. 112.
(18) *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Paris, 1967, livre IV, nº 310, pp. 198-199.
(19) Voir vol. I, chqp. II

الشغب الذي تؤججها الإرادة في مستقرّ الروح - وهي دوما ظاهريا تبحث عن شيء يوفّر لها السكينة، والحال أنها غير هادئة إطلاقا، دائما على استعداد لقفزة جديدة. تحب الإرادة أن تريد مثلما يحبّ البحر الأمواج، إذ «يفضّل الإنسان أن يريد أيضا **اللا شيء** أكثر من أن لا تريد **شيئا**»[20]. والحال، أنّه بالنظر إلى ذلك من قريب، نلاحظ أنّ ما كان، في الأصل، عادة استعارة هوميرية تعرضت إلى شيء ما حاسم. كانت هذه الاستعارات، مثلما شاهدنا، جميعها دون رجعة: عند التأمّل في عواصف المحيط، نتذكر عواطفنا الداخلية؛ غير أنّ هذه العواطف لا تبيح بشيء للبحر. ففي الاستعارة النيتشية، لا يكتفي عنصران مختلفان، اللذان اتحدا، بأن يشتبها، فإنهما بالنسبة لنيتشه متجانسان؛ و«السرّ» الذي يفتخر به هو انّه فعلا يعرف الهويّة. إرادة وموجة هما نفس الشيء، ويمكن أن يستهوينا تصوّر التجارب التي يعيشها الأنا الإرادي فهي التي دفعت بنيتشه إلى اكتشاف تقلبات البحر.

وبمعنى آخر، أصبحت ظواهر العالم مجرّد رمز للتجربة الداخلية، نظرا إلى أنّ الاستعارة، المخصصة في الأصل إلى إقامة جسر بين الأنا المفكر أو الإرادي وعالم الظواهر تنهار. ويحدث هذا الانهيار لا لأنّ «الأشياء» التي تواجه الحياة البشرية حصلت على اهمية كبرى، ولكن بالأحرى بسبب موقف مؤيد لفائدة استعدادات الروح التي تجعل التجارب مُتصوّرة وكأنها تستمتع من الأولوية المطلقة. هنالك العديد من المقاطع من كتابات نيتشه تبرز هذا التجسيم الأساسي: «إنّ الإدراك الميكانيكي للحركة [المطابق لدى نيتشه للفرضية العلمية]، تكون فكرة الذرّة، والتمييز بين «مقرّ المحرّك الرئيسي وهذه القوّة ذاتها»، اللغة المتفق عليها التي تستلهم أصولها من عالمنا المنطقي والنفسي»[21]. لقد وصل الأمر بالعلوم الحديثة إلى شكوك غريبة شبيهة في مناقشاتها الجدلية بالنسبة لنتائجها الخاصة: ففي أيامنا «يجب على علماء الفلك والفيزياء الأخذ بعين الاعتبار أنّه.. من غير المستبعد أن يكون عالمهم الخارجي عالمنا المنقلب مثل الجورب» (لفيس مومفورد).

(20) *Généalogie de la morale*, nº 28, p. 285.
(21) *La volonté de puissance*, nº 689, t. II, p. 82.

لنمرّ الآن إلى الرواية الثانية، وهي ليست فعلا استعارة أو رمزا، ولكنها حكمة، وهي رواية **للتجربة الفلسفية** التي عنونها نيتشه **الفكرة الأكثر ثقلا على العقل.**

ماذا تقول، إن ذات يوم، ذات ليلة، لو تسرّب شيطان إلى غياهب عزلتك وقال لك : «هذه الحياة التي تعيشها الآن والتي عشتها في الماضي، ستعيشها حتما مرّة أخرى وعديد المرّات ولن يوجد فيها جديد، سوى أنّ كلّ الم وكلّ متعة، وكلّ فكرة، وكلّ تاوّه وكلّ ما هو موجود رديئا في حجمه الصغير والكبير من حياتك يعودون إليك، والكلّ في نفس الترتيب ونفس التسلسل - وهذه العنكبوت أيضا، وضوء القمر هذا، من بين الأشجار، وهذه اللحظة وأنا مع نفسي. لا تتوقف الساعة الرملية الأبدية للوجود أن تنقلب من جديد - وأنت أيضا معها، ايها الحبة من غبار الغبار!».

ألا ترتمي على الأرض، محدثا صريرا للأسنان ولاعنا الشيطان الذي حدثك بهذه الطريقة؟ أو بالأحرى هل بلغ الأمر بك أن تعيش لحظة رائعة حيث أمكن لك أن تجيبه : «أنت إله ولم أستمع أبدا إلى مثل هذه الأشياء السرمدية !» إن مارست هذه الفكرة هيمنتها عليك، فهي تغيّرك، جاعلة منك، مثلما أنت عليه، شخص آخر، وربما تطحنك : فالسؤال المطروح حول كلّ هذا، وحول أي شيء آخر : «فهل تريد هذا أيضا مرّة أخرى وعديد المرّات؟» يثقل مثل الحمولة الثقيلة على حركتك **!أو كم يكفيك لكي ترأف بنفسك وبالحياة، لكي لا ترغب في شيء** سوى هذه الأخيرة، برهان أزلي، هذه الأخيرة، العقاب الأبدي؟[22] (أنا التي أؤكد).

ما من نصّ لاحق لفكرة العودة الأزلية لا تعلن، بأقلّ من الالتباس، عن طابعها المهيمن، بمعنى أنّ الأمر ليس بالنظرية، او المذهب، ولا أيضا فرضية، ولكن مجرّد **تجربة فلسفية.** وبالنظر إليه من هذه الزاوية، وبما أنّه يحتوي على عودة تجريبية إلى مفهوم الشوط الزمني القديم، يظهر أنّه في تناقض واضح مع أي فكرة للإرادة، التي يفترض مشروعها بثبات زمن مستقيم المسار ومستقبل

(22) *Le gai savoir*, livre IV, nº 341, p. 220.

مجهول وبالتالي ممكن على التغيير. وفي سياق احكام نيتشه عن الإرادة والانتقال الذي يطرحه من «أريد» إلى «أقدر» المبكرة، يظهر إنّ النقطة المتطابقة بين الروايتين هي «اللحظة الرائعة» لزخم «العطف» - «الهتاف لكلّ» ما هو حياة - وهو الذي، في الحالتين، يدفع قطعا إلى خلق الفكر.

لو دققنا فيه، على ضوء تصوّره للإرادة، لكانت اللحظة التي يكون فيها الشعور عند «أقدر» في أوجه وينشر «شعورا عاما بالقوّة». ويلاحظ نيتشه بأنّ هذه العاطفة تنبت فينا احيانا «قبل الفعل ذاته، الذي يحدث بفكرة ما يجب علينا القيام به (مثل مشاهدة عدوّ أو حاجز نشعر بأننا سنوه)». ليس لها مجال للإرادة الفاعلة؛ فهي «دوما شعور مصاحب» ننسب إليه، جزافا، «قوّة الفعل»، مهمّة العامل السببي. هكذا نفسّر ما نشعر به بتحديد القوّة في الشعور بالقوّة»[23]. إنّ الاكتشاف المشهور لهيوم، الذي يرى أنّ علاقة السبب بالنتيجة يرتكز على اعتقاد ناتجة عن التقاليد والشراكة، وليس على المعرفة، أعيد استعمالها، بأشكال مختلفة، من طرف نيتشه الذي لم يُعرف سلف له.

إنّ تحليله أكثر عمقا وأكثر نقدًا، إذ يعوّض فائدة الاحتمال لهيوم و«عاطفته الأخلاقية» بتجربة «أنا أريد» متبوعة بنتيجة، بمعنى أنّه يستغلّ العامل بأنّ الإنسان واع بنفسه كعامل سببي حتى قبل القيام بأيّ شيء. ولكنه لا يعتقد بأنّ هذا يجعل الإرادة متصلة أكثر بالموضوع.؛ فبالنسبة إليه، مثلما هو الشأن لهيوم، يمثل الاختيار الحرّ وهما غير منفصلين عن الطبيعة البشرية، وهم يجب على الفلسفة، النظرة الناقدة لملكاتنا، أن تشفينا. وإلى هذا الحدّ تكون النتائج الأخلاقية للمعافاة دون منازع اكثر خطورة بالنسبة لنيتشه.

وإن لم نستطع أن نرجع «قيمة الفعل... في إلى نيته، ففي النهاية حتى نعمل من خلالها، ونتصرف، ونعيش... [لو أنّ] غياب النية والنتيجة في المستقبل تأتي اكثر فأكثر إلى وضوح الوعي»، فيظهر أنّه لا مفرّ من الاستنتاج بأنّ «ما من شيء ليس له معنى»، ويعني هذا الحكم الحزين أنّ كلّ نوع من الحواس توجد في النية وإن تخلت كلّ نية، فإنّ المعنى يكون هو أيضا متخليا تماما». وإذن، «لماذا

(23) *La volonté de puissance*, nº 664, t. I, p. 316.

لا تكون «النهاية» **ظاهرة عرضية** في سلسلة من تغييرات القوى الفاعلة التي ينتجها فعل الغاية، مختصر شاحب وقع قذفه مسبقا في الوعي... كعلامة للمصير وليس بمثابة سبب لها ؟ ولكن بذكر كلّ هذا ننتقد **الإرادة ذاتها** ؛ أليس وهما أن نتخذ سببا ما يبرز في الوعي في شكل فعل تلقائي»[24]؟

نظرا إلى أنّ هذا المقطع معاصر لمقطع يتعلق «بالرجوع الأزلي»، لدينا مبرّر لكي نتساءل هل أنّ هاتين الفكرتين تستطيعان، وبأيّ وسيلة، أن تكونا موفقتين، على الاقل بطريقة لا تتواجهان مباشرة. لنتوقف أوّلا، ولو بصفة موجزة، عند بعض الاقوال الهامة، ذات طبيعة غير جدلية، بل وصفية، أرادها نيتشه إرادة.

ففي المقام الأوّل - وهو ما يبدو واضحا، ولكن لم يقع أبدا التأكيد عليه سابقا - وهو أنّه «لا يمكن للإرادة أن تريد أن تكون إلى الوراء»؛ فهي لا تستطيع إيقاف عجلة الزمن. تلك هي ترجمة نيتشه لأريد ولا أقدر، إذ فعلا هذه الإرادة للوراء التي تريدها الإرادة وتمثل نيتها. وهذا العجز، في نظر نيتشه، هو منبع الشرّ لدى الإنسان - امتعاض، رغبة في الانتقام (نعاقب لأنّنا لا نستطيع التراجع عمّا وقع)، تعطش للسلطة قصد الهيمنة على الآخرين. ويمكننا أن نضيف «لسلالة الأخلاق» هذه، بأنّ عجز الإرادة يقنع البشر بأن يختاروا بالنظر إلى الوراء، بالتذكر وبالتفكير، إذ بالنظر إلى الماضين فكلّ ما هو موجود يظهر أنّه ضروري. فعملية تطليق ما يريد يحرّرهم من المسؤولية التي قد تصير غير محتملة إن لم يتمّ إلغاء ما وقع القيام به. ومهما يكن من أمر، فإنّ قطعا اصطدام الإرادة بالماضي هو الذي دفع بنيتشه الانخراط في العودة الأزلية.

ثانيا، إنّ مفهوم «إرادة القوّة» رائد : فالإرادة تولّد القوة عندما تريد، لذلك فإنّ الإرادة التي هدفها التواضع لديها من القوّة سوى إرادة الهيمنة على الآخرين. ففعل الاستعداد ذاته جُعل من القدرة، وهي إشارة للقوّة («الشعور بالقوّة»، الذي يصل إلى أكثر ممّا يجب لمواجهة حاجيات ومتطلبات الحياة لجميع الأيام. وإن وُجد تناقض أوّلي في **التجربة الفلسفية** لنيتشه، فهو يقع بين

(24) Ibid., nº 666, pp. 87-88.

العجز الواقعي للإرادة - فهي تريد ولكن لا تقدر أن تريد في الماضي - وهذا هو الشعور بالقوّة.

وأخيرا، تتجاوز الإرادة - سواء سهرت على الماضي ولاحظت عجزها، أو نظرت إلى المستقبل ورأت قوّتها - «المعطى» البسيط للعالم. هذا التجاوز مجاني ويتفق مع تخمة للحياة لا تُقاوم. لذلك فإنّ الهدف الأصلي للإرادة هي الوفرة : «نعتبر «بحرية الإرادة» أنها شعور لفائض من القوّة»، وهي إضافة لذلك ليست سوى وهم محض للوعي، إذ أنّه ملازم لتخمة الحياة ذاتها. عندها نستطيع تصوّر الحياة ككلّ مثل إرادة القوّة. «أينما وجدت شيئا حيّا، وجدت هنالك إرادة القوّة... لا أن نريد العيش فحسب، ولكن... إرادة القوّة»[25]. ذلك أننا نستطيع القول أنّ «ما نطلق عليه اسم تغذية ليس سوى نتيجة، تطبيق لهذه الإرادة الفطرية لكي نصبح أقوى، و«الإنجاب» هو التفتت المُقام عندما تكون الخلايا المهيمنة عاجزة على تنظيم ما يناسبها»[26].

يستعمل نيتشه عبارة «يذلل» في حديثه عن فعل التجاوز هذا، غير المنفصل عن الرغبة. فالوفرة هي التي تجعله ممكنا : فقد وقع فهم النشاط في حدّ ذاته كعملية إبداع، و«الفضيلة» التي تتناسب مع كلّ هذه المنظومة الفكرية هي الكرم - الذي يتجاوز التعطش للانتقام. إنّه غلو و«تهوّر» إرادة طافحة ومبذّرة، تنفتح على المستقبل بتجاوز الماضي والحاضر. يمثل **فائض القيمة**، حسب نيتشه وماركس أيضا (يكفي أن يكون الفائض قوة عمل ترضي متطلبات الحياة الشخصية وحماية الجنس)، ما **يمكن تصوّره** لكلّ ثقافة. إنّ من نطلق عليه اسم الإنسان الأسمى هو إنسان على قدر من التجاوز، من «التغلب عن الذات». ولكن، يجب ألا نغفل، أنّ هذا العمل ليس سوى تمرين ذهني بسيط. «الإرادي مبدع... شظية، ولغز، صدفة فظّة، هكذا هو كلّ شيء «هذا كان» - إلى درجة انّ الإرادي الذي يخلق يضيف : «وهكذا أردته» - فليقع تسمية هذا بالنسبة لي الفداء»[27]. إذ : «يبحث الإنسان.. عن عالم ليس متناقضا ولا مخادعًا، لا

(25) *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2ème partie, pp. 148-149.
(26) *La volonté de puissance*, nº 660, t. II, p. 85.
(27) *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 179.

يتغيّر، بل عالم حقيقي...» يكون الإنسان، حين يظهر نوعًا من الأمانة، عدميًا، بمعنى «إنسان يعتبر أنّ العالم، مثلما هو عليه، لا يمكن أن يكون، وأنّ العالم مثلما يجب أن يكون لا يوجد... [ولتجاوز العدمية، يجب] قوّة تعكس القيم، وتأليه... العالم مثلما يظهر كفريد ونعت كلّ شيء بالحسن»[28].

ومن الواضح، أنّه ليس من الضروري تغيير العالم أو البشر، يكفي تغيير طريقتهم «للتقييم»، وعاداتهم، وبعبارات أخرى، الاعتقاد فيه والتفكير فيه. وحسب أقوال نيتشه، إنّ من يجب هزمهم، هم الفلاسفة، أولائك الذين تمثل «الحياة تجربة للمعرفة»[29]؛ يجب أن نعلمهم كيف يتحكمون في الوضع. وإن استخلص نيتشه من هذه الأفكار منظومة فلسفية، كان في إمكانه وضع نوع من النظرية على شاكلة إبكتيتوس، ولكن أكثر ثراء، ولأمكنه، مرّة أخرى، تدريس «فنّ عيش حياته» حيث تتوقف الاجراءات النفسية المؤثرة إلى الرغبة بأن يحدث كلّ ما يقوم به لا محالة[30].

العنصر البارز هو أنّ نيتشه، الذي كان على علم بمؤلفات إبكتيتوس ويحترمها إيما احترام، لم يتوقف عند حدّ اكتشاف القوّة الخارقة للإرادة. وجازف ببناء علم معيّن قد يكون له معنى، وأقام مستقرّا لائقا لمخلوق أصبحت «قوّة إرادته [كافية] لكي تستغني عن دلالة الأشياء... [التي] تستطيع أن تحتمل العيش في عالم خال من الإدراك»[31]. إنّ «العودة الأزلية» هي التعبير الذي يعني هذا الفكر النهائي التعويضي بقدر ما يعلن عن «براءة كلّ صيرورة» مع غيابه المتأصل عن هدفه ونيّته في نفس الوقت، وفقدان آثامه ومسؤوليته.

لا تتأتى «براءة الصيرورة» و«العودة الأزلية» من ملكة ذهنية؛ فهما متجذران في الحقيقة التي لا تقبل الجدل وهي أنّ الإنسان، في الواقع، «وقع الإلقاء به» في عالم (هيدغير)، وما من أحد طلب منه إن كان يرغب أن يكون فيه أو تمنى أن يكون مثلما هو عليه. وما نعرفه عن ذلك، وسنعرفه إلى الأبد، هو «أنّ ما من

(28) *Der Wille zur Macht*, 585 A.
(29) *Le gai savoir*, livre IV, nº 324, p. 204.
(30) انظر الفصل الثاني.
(31) *Der Wille zur Macht*, 585 A.

أحد مسؤول عن وجود الإنسان هنا، ومن كونه كذا وكذا، ومن أنّ ظروف وإطار حياة هي على ما عليها». لذلك فإنّ المفتاح الأساسي لجوهر الكائن هو «**لا توجد حقائق أخلاقية**»، فكرة جعلها نيتشه، مثلما يقول، «أوّل من صاغها». صارت النتائج هامّة، لا لأنّ العالم المسيحي وتصوّره «لنظام أخلاقي عالمي» يلوّث براءة الكائن «بالعقاب»، و«الخطيئة» [ونستطيع بذلك أن نشاهد] ميتافيزيقية الجلاد»، لأنّ إزالة التصميم والنيّة من شخص قادر «أن يكون مسؤولا» يقصي السببية ذاتها؛ ما من شيء يمكن «أن يُنسب إلى سبب»، عندما يكون **السبب الأولي** افتراضيا[32].

وبإزالة السبب عن النتيجة، يختفي الهيكل المستقيم للزمن حيث وقع فهم الماضي كسبب للحاضر، والحاضر كزمن للنية وإعداد لمشاريع المستقبل، والمستقبل كنتيجة لهذين الأخيرين. أضف إلى ذلك، يتفتّت تصميم الزمن تحت ثقل المفهوم، الواقعي، بأنّ «كلّ شيء يحدث»، وأنّ المستقبل لا يجلب إلا ما **كان** وبالتالي كلّ ما «يستحق أن يحدث»[33]. وبنفس الطريقة التي كلّ واحد من «أريد»، بتماثله مع الجزء المسيّر للاثنين في الواحد، يتصدر بتألق على «أستطيع»، فإنّ الحس، والمزاج الذي يصبغ الروح بالإرادة، ويؤوي في ذاته الحزن لما **كان** - وهذا أيضا - وتكهن ماضي المستقبل الذي يعوّض الماضي عند الصف الأوّل من الوقت النحوي للزمن. والمخرج الوحيد أمام هذا الماضي النهم هو الفكرة القائلة بأنّ كلّ ما مضى عائد، في بنية دورية للزمن الذي يؤثر على الكائن بحركة توازن مقيّدة بذاتها.

ألا تكون الحياة مجزأة بهذه الطريقة، ألا يعقب النهار سابقه، وكلّ فصل ما قبله بتواتر في تشابه أبدي؟ أليس هذا التصوّر للعالم أكثر «أمانة» للحقيقة مثلما نعرفها اكثر ممّا هي عليه لدى الفلاسفة؟ «إن كانت حركة العالم موجّهة نحو منزلة حتمية، لوقع بلوغها. ولكن، الواقع الأساسي الوحيد، هو أنّه لا يتجه إلى منزلة حتمية وكلّ فلسفة أو فرضية علمية... تتضمن منزلة حتمية تجد

---

(32) *Crépuscule des idoles*, «Les quatre grandes erreurs», *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Jean-Claude Hemery, Paris, 1974, p. 95.

(33) *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2ème partie, p. 178.

نفسها مرفوضة بهذه الحقيقة الأساسية... إنّني أبحث عن تصوّر للعالم يأخذ بعين الاعتبار هذه الحقيقة : يجب شرح الصيرورة دون أن نلجأ إلى مثل نوايانا الغائية؛ يجب أن تكون الصيرورة مبرّرة خلال جميع لحظاتها (أو أن تظهر **غير محدّدة القيمة**، وهو نفس الشيء؛ يجب أن لا نعلّل الحاضر بالمستقبل، أو الماضي بالحاضر»... ثمّ يلخص نيتشه هذا : «1. ليس للصيرورة **منزلة حتمية** ولا تؤدي إلى «الكائن». 2. ليست الصيرورة **منزلة جلية**، ربما أنّ عالم الكائن ليس سوى مظهر. 3. تظلّ الصيرورة، في كلّ لحظة، مساوية لذاتها في مجموعها... **بمعنى، ليس لها مطلقا نفس القيمة**، إذ ينقص شيء ما قد يصلح لها كقياس، مما يجعل إلى أي نسبة يكون لعبارة «قيمة» معنى .**فالقيمة العامة للعالم ليست ممكنة الإدراك**»[34].

وفي خضم الأقوال المأثورة، والملاحظات، **والتجربة الفلسفية** التي تمثل أعمال ما بعد الوفاة بعنوان **إرادة القوّة** يكون من الصعب تحديد أهمية هذا المقطع الأخير، الذي استشهدت به بصفة مطوّلة. واعتمادا على الاحكام الداخلية، صرت أميل إلى أن أرى فيها الرأي النهائي لنيتشه حول المسألة؛ فهو يعلن فيها بوضوح عملية طلاق للإرادة والأنا الإرادي، أصل التجارب الداخلية التي أضاعت الأشخاص المنفتحين على العقل وجعلتهم يعتقدون بوجود أشياء، في الواقع، مثل السبب والنتيجة، والنيّة والهدف. فالإنسان الأسمى هو الذي تخلّص من هذه البراهين الزائفة، حيث يكون اختراقها كافيا لمقاومة ما تمليه الإرادة أو لوضع تغيير جذري فيّ إرادته الشخصية، وانتشالها من كلّ تذبذب، وإجبارها على قبول السكينة حيث يكون «تغيير وجهتها» «النفي الوحيد»[35]، إذ لا يبقى سوى «القول العظيم وغير المحدود نعم وآمين»[36].

(34) *La volonté de puissance*, nº 708, t. II, pp. 184-185.
(35) *Le gai savoir* livre IV, nº 276, p. 177.
(36) *Ainsi parlait Zarathoustra*, 3ème partie, p. 206.

15
إرادة أن لا نريد لهايدغر

لا نجد في النصوص الأوّلية لهايدغر لا فعل «أراد» ولا كلمة «أفكر»، قبل ما يسمى الانعكاس، والتحوّل في منتصف الثلاثينات (للقرن العشرين)؛ ولا يوجد ذكر لنيتشه في كتاب **الكائن والزمن**[1]. هكذا هو موقف هايدغر من ملكة الإرادة، في أوجها عندما يحافظ بشغف على أراد «بلا أريد» - وهو لا محالة استعداد دون علاقة مع تذبذب الإرادة بين الرغبة وعدم الرغبة - هذا الموقف ناجم مباشرة بطريقة دقق فيها في مؤلفات نيتشه، التي عاد إليها عديد المرّات بعد 1940. ولكن المجلّدين اللذين نشرهما عن نيتشه سنة 1961، هما، في عديد الجوانب، الأكثر اهميّة؛ فقد جمع فيهما الدروس التي ألقاها من 1936 إلى 1940، بمعنى في الفترة التي بدأ فيها «التحوّل»، وجميع التأويلات الخاصة بهيدغير لم يقع التفطن إليها بعد. لو أهملنا، عند قراءة الجزأين، هذه التأويلات الجديدة المتأخرة (صدرت قبل كتاب نيتشه) قد يغوينا أن نحدّد تاريخ «الانقلاب في الموقف»، الذي صار حدثا لسيرة ذاتية معينة، في فترة ما بين الجزأين؛ ذلك، إن تحدثنا بصراحة، يشرح نيتشه في الجزء الأوّل باتباع برهانه، بينما كتب الثاني بلهجة جدلية عنيفة متميزة، ولكن دون مجال لكي نخطئ في شأنها. لم تقع الإشارة إلى هذا التغيير الهام في الموقف، على ما أعلم، إلا من طرف جارافا لال ميهتا، في كتابه القيّم حول **فلسفة مارتين هايدغر**[2] وبطريقة أقلّ

(1) انظر فهرست مؤلفات هايدغر. Hildegarde Feick, 2e édition, Tübingenm 1968.

(2) *The Philosophy of Martin Heidegger*, New York, 1971, p. 112.

تميّز لفالتر شولز. يظهر أنّ هذا التاريخ وثيق الصلة بالموضوع : ففي الأصل، إرادة القوّة هي المساهمة قبل كلّ شيء في التحوّل. ففي ذهن هيدغير، إرادة الحكم والهيمنة هو نوع من الخطيئة الأصلية التي نسبها للإثم عندما حاول ان يتصالح مع ماضيه الوجيز في الحركة النازية.

وعندما أعلن، فيما بعد، بطريقة علنية - ولأوّل مرّة في **الرسالة حول النزعة الإنسانية** (1942)[3]- حدث «الانقلاب»، وقد كان منذ سنوات، بمعنى أشمل، يعيد النظر في تصوّراته لكلّ التاريخ، من المرحلة الإغريقية إلى اليوم، مؤكدًا، في المقام الأوّل، لا على الإرادة، ولكن على العلاقة بين الكائن والإنسان. وخلال السنوات الأولى، كان «الانقلاب» يتهجم على الإنسان في التأكيد على ذاته (مثلما يشهد بذلك الخطاب الشهير الذي ألقاه عندما وقع تعيينه رئيس جامعة فريبورغ سنة 1933[4] مجسدًا بصفة رمزية في بروميثيوس، «أوّل فيلسوف»، شخصية لا نجدها على أي حال في أيّ مكان من كتاباته. يعود الأمر الآن إلى الذاتانية الافتراضية **للوجود والزمن** وإلى تحليل العناية المسيطرة على الكتاب بخصوص وجود الإنسان، ونمط وجوده.

وحتى نقول الأمور دون تظليل وبتبسيط مدقع : بينما كان هيدغير دائم العناية «بمسألة دلالة الكائن»، فقد كان هدفه الأوّل، «المؤقت»، هو تحليل الكائن في الإنسان ككيان فريد قادر على طرح هذه المسألة، بما أنّها تخصّ كيانه بالذات؛ وهذا ما يجعل الإنسان عندما يسأل ما هو الكائن ؟ فإنّه يعود إلى ذاته. ولكن، عندما يعود لذاته، يسأل ما هو الإنسان ؟، إنّه الكائن الذي، على العكس، أصبح يحتلّ المرتبة الأولى؛ إنّه الكائن، حسب ما يتضح، الذي يأمر الإنسان بأن يفكر. («لقد اضطر هايدغر إلى التخلي عن التمشي الأصلي لتأليف **الوجود والزمن**؛ وعوض أن يحاول الإحاطة بالكائن بفضل الانفتاح والتجاوز غير المنفصلين عن الإنسان، سيجتهد الآن إلى تعريف الإنسان بعبارات الكائن»[5]. وأوّل ضرورة للكائن إزاء الإنسان هو حلّ «الاختلاف الأنطولوجي»،

---

(3) 1ère éd., Francfort, 1949, p. 17.

(4) *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.*

(5) Mehta, op. cit., p. 43.

بمعنى الاختلاف بين الحدث المحض للكائنات والكائن عند الحدث بذاته، كائن الكائن. ومثلما يؤكده هايدغر بنفسه في **الرسالة حول النزعة الإنسانية** : وفي كلمة، فإنّ العقل هو عقل الكائن. فالمضاف له معنيان. والعقل من الكائن، باعتباره حدث بالكائن، فهو ملك للكائن. والعقل هو في نفس الوقت عقل الكائن، باعتباره ملكا للكائن، فهو يصغي للكائن»[6]. يغير الاصغاء إلى الكائن البحث الصامت عن الكائن إلى خطاب و« تصبح اللغة لغة الكائن، مثلما السحب هي السحب في السماء»[7].

يؤدي، إلى هذا الحدّ، «الانقلاب» إلى نتيجتين هامّتين ليس لهما أي علاقة بعملية تطليق الإرادة. أوّلا، ليست عملية التفكير عملية «شخصية». وأكيد أنّه لو لم يفكر بالإنسان، فلا يصير الكائن أبدا جليّا؛ فهو مرتبط بالإنسان الذي يوفر له مأوى : «واللغة هي مستقرّ الكائن». ولكن ما يفكر به الإنسان لا ينبع من عفويته أو من إبداعه؛ فهو ردّ الفعل الهادئ لأوامر الكائن. ثمّ، أنّ الكيانات التي تتجلى بها عالم الظواهر للإنسان تبعده عن الكائن، المتخفي خلفها - تماما مثلما تخفي الأشجار الغابة، التي تتكون، عند النظر إليها من الخارج، من أشجار.

وبعبارات أخرى، ينتمي «نسيان الكائن» إلى طبيعة العلاقات ذاتها بين الإنسان والكائن. ولا يكتفي هايدغر بإقصاء الأنا الإرادي لفائدة الأنا المفكر - معاضدا، مثلا، ما فعله أيضا في تأليفه عن نيتشه، أنّ النبرة التي تضعها الإرادة في المستقبل تجبر الإنسان على نسيان الماضي، ويحرم التفكير من نشاطه في المقام الأوّلي، وهو التذكر : «لم تكتسب الإرادة أبدا بصفة خاصة البداية، بل تخلت عنها جوهريا منذ البداية عن طريق النسيان»[8]. فقد يصل به الأمر إلى التخلي عن عدم موضوعية عملية التفكير ذاتها، بأن ينزع عنها الموضوع، الإنسان ككائن مفكر، وجعله في مقام وظيفة للكائن «تظلّ فيه كلّ كفاءة... وبالتالي يسير نحو ما يحدث»، محددا بذلك المسار الحقيقي للعالم. «غير أنّ

(6) «Lettre sur l'humanisme», in *Question III*, trad., Henri Préau, Roger Munier et Julien Hervier, Paris, 1966, p. 78.
(7) Ibid., p. 154.
(8) *Nietzsche*, volume II, p. 468.

العقل يستسلم لمطلبية الكائن [بمعنى الدلالة الحقيقية لما يجري بما يحدث] لذكر حقيقة الكائن»[9]. يوجه هذا التأويل الجديد «للانقلاب على الذات»، أكثر من الانقلاب نفسه، كلّ المسار الفلسفي لهيدغير في السنوات الاخيرة. ففي تلخيص **للرسالة حول النزعة الإنسانية** الذي يرى في **الوجود والزمن**، حدسًا ضروريًا وتهيئة «للانقلاب على الذات»، ينظم أفكاره حول الفكرة القائلة بأنّ عملية التفكير، بمعنى «التعبير عن كلمة صامتة للكائن»، تمثل «الفعل» الحقيقي الوحيد للإنسان؛ هذا هو «تاريخ الكائن»، الذي يتجاوز جميع الأعمال البشرية ويكون متفوّقا عليها، يسير بصورة حقيقية. تتذكر عملية التفكير كلما استمع إلى صوت الكائن في خطب كبار فلاسفة الماضي؛ ولكن يصله الماضي من الجهة المضادة، إلى درجة أنّ «الغوص» في الماضي يتزامن مع الترقب الحليم، المتزن لقدوم المستقبل، «**الجذّاب**»[10].

لنتعرض للانقلاب الأوّلي. حتى في الجزء الأوّل لكتاب نيتشه، حيث اتبع هيدغير، خطوة خطوة النموذج الوصفي الذي وصف به نيتشه الإرادة، يستجدي ما يكشف فيما بعد «الاختلاف الأنطولوجي» : التمييز بين كائن الكائن وما يجب أن يحدث للكائنات. واعتمادا على هذا التأويل، فإنّ إرادة القوّة تعني ما يمكن أن يحدث، نمط مهيمن يكون ما هو موجود فعلا موجودا. ومن هذا المنطلق، يمكن تصوّر الإرادة كمجرّد وظيفة لمسار الحياة - «فالعالم بها غير موجود، ولكن يصير كذلك»[11] - بينما وقع فهم «العودة الأزلية» بمثابة التعبير الذي يعني به نيتشه كائن الكائن، بفضله يقع إلغاء الطبيعة العابرة للزمن وتتلقى الصيرورة، اداة النيّة لدى إرادة القوّة، ختم الكائن. «فالعودة الأزلية» هي العقل الأكثر إيجابية، إذ انّ رفض الرفض. وفي هذا الإطار، لم تعد إرادة القوّة شيئا سوى دافع بيولوجي يدير الآلة ويقع تجاوزها بإرادة أشمل من الغريزة الحيوية، بما انّها تقول «نعم» للحياة. وفي نظر نيتشه، مثلما رأينا، «**ليس للصيرورة منزلة نهائية** ولا تؤدي «للكائن»... يجب تفسير الصيرورة دون أن نلجأ إلى مثل هذه النوايا للغائية؛ يجب أن يبرز تبرير الصيرورة خلال كلّ لحظة من لحظاتها (أو

(9) «Lettre sur l'humanisme», p. 74.
(10) Ibid., p. 152.
(11) *Nietzsche*, t. I, p. 426.

أن تظهر غير قابلة للتقبيم، وهذا يعود إلى نفس الشيء) **ليس مسموح قبول شيء موجود** - لأنّ الصيرورة تفقد من قيمتها وتظهر جليّا كأنها لا طائل منها وفاقدة للمعنى... ليس لها أي قيمة، إذ ينقص شيء يمكن أن يكون له وزن ومقارنة لما لكلمة «قيمة» قد يكون لها من معنى»[12].

ففي نظر هيدغير، لم يكن التناقض الحقيقي الذي نجده لدى نيتشه ناتجًا عن التناقض الظاهري بين قوّة الإرادة التي، باتجاهها نحو هدف، تتضمن تصوّرا مستقيما للزمن، والعودة الأزلية بتصوّرها الدوري. فهي تتمسك في الأكثر بـ«التقييم العابر» الذي يقوم به نيتشه والذي، حسب قوله، ليس له معنى سوى في إرادة القوّة، رغم أنّه يعتبرها لا محالة النتيجة الأسمى لفكرة «العود الأزلي». وبمعنى آخر، وفي نهاية التحليل، إنّ إرادة القوّة «طارحة في حدّ ذاتها القيمة» هي التي صاغت فلسفة الإرادة لدى نيتشه. و«تمثل» إرادة القوّة في النهاية، بصيرورة تتكاثر سرمديّا، المنفذ الوحيد لغياب الدلالة من الحياة ومن العالم، وليس هذا التنقل مجرّد عودة إلى «ذاتية بامتياز تفكر بالقيم»[13]، ولكن تعاني أيضا من فقدان لراديكالية معاكسة نيتشه للأفلاطونية التي، بوضعها رأس الأشياء إلى الأسفل، تحافظ على بكارة حشود الأنماط، حيث تتلاعب مثل هذه الانقلابات.

إنّ التحاليل الفينومينولوجية الدقيقة للإرادة التي أتى بها هايدغر في الجزء الأوّل من كتابه حول نيتشه تلتحم عن قرب بالتحاليل التي قام بها عن الأنا في **الوجود والزمن**، على أساس فعلا أن الإرادة تحتلّ المكانة الخاصة بالقلق في الكتاب الأوّل. فنقرأ : «إنّ الملاحظة وتعفن الذات المحكم، مهما كان عمقهما، لا تجعلنا أبدا في وضح النهار، ولا الأنا الجماعي، ولا وضعه المؤقت. وخلافا لذلك، فإننا، في الإرادي وفي غير الإرادي أيضا، ننتج في النهار... وهذا تحت الأضواء التي لا تتقد إلا بالإرادي ذاته. الرغبة هي دوما في مسار للذات... وفي الإرادي نسير أمام ذواتنا، باعتبار أننا من نوع خاص...»[14]. ولذلك : «أراد، في جوهرها الخاص، هو **أراد ذاته** ولكن لا

---

(12) *La volonté de puissance*, n° 90, t. II, pp. 184-185.
(13) *Nietzsche*, t. II, p. 219.
(14) *Nietzsche*, t. I, p. 56.

يكون إطلاقا كذلك إلا إذا ما **توفر**.. بل بما يريد أن يكون أوّلا ما **تكون** ذاته... لذلك فإنّ إرادة تجاوز النفس هو في الاساس عدم الرغبة»[15]. سنرى، فيما بعد، أنّ هذه العودة إلى مفهوم ذات الكائن والزمن ليست خالية من الأهمية «للانقلاب» أو «تغيير الموقف» الواضح في الجزء الثاني.

ففي الجزء الثاني، تفسح فكرة «العودة الأزلية» المجال أمام تأويل الإرادة التي انحصرت تقريبا وكليا في إرادة القوّة، بمعناها الخاص لإرادة التحكم والهيمنة، أكثر منها تعبيرا عن الغريزة الحيوية. فالفكرة، الموجودة في الجزء الأوّل، القائلة بأنّ كلّ فعل إرادي، بحكم صبغته القيادية، يتسبب في إرادة مضادة - أعتبر نظرية الحاجز الضروري الموجود في كلّ فعل إرادي الواجب أن يخضع أوّلا إلى غير الإرادي - تبلغ مستوى رفيعًا من الطابع العام الخاص بكلّ فعل سيقع القيام به. فبالنسبة للنجار، على سبيل المثال، يمثل الخشب عائقا، «الشيء المضاد» يكيّفه عندما يجبره على أن يصير طاولة[16]. ويتبع ذلك أمر عمومي آخر : كلّ مادة، بحكم انها «مادة» - وليس فقط أمرا مستقلا عن التقييم، عن الحساب، عن الفعل البشري - موجودة لكي يقع التحكم فيها من طرف فاعل. وفي إرادة القوّة تبلغ ذاتانية المرحلة المعاصرة أوجها؛ ذلك لأنّ جميع الملكات البشرية تكون تحت إمرة الإرادة. «ولكن، أراد، هو الرغبة في السيادة... [فهي] أساسا ولا غير قيادة... وفي القيادة منْ يأمر يُطاع... لذاته. وبهذه الطريقة، فإنّ منْ يأمر متفوّق على ذاته»[17].

يفقد مفهوم الإرادة هنا الملامح البيولوجية التي تلعب دورا هاما في التصوّر الذي يراه نيتشه في الإرادة كمجرّد دلالة للغريزة الحيوية. فمن طبيعة القوّة - ولكن ليس بالواقعي بالنسبة لطبيعة الوفرة ورغد الحياة - أن تتمدّد وتتضخم : «فالقوّة ليست بقوّة ولا تكون كذلك لمدّة طويلة ما إن بقيت تعاظما للقوّة وتلزم نفسها حتما بفائض في القوّة». وتشجع الإرادة نفسها بإسداء الأوامر؛ ليست الحياة بل «إرادة القوّة [هي] جوهر القوّة. إنّ هذا **الجوهر** للقوّة

(15) Ibid., t. I, p. 127.
(16) Ibid., t. II, p. 372.
(17) Ibid., t. II, p. 213.

- وليس إطلاقا مجرّد **كمّ** من القوّة - الذي يظل جليّا هدف الإرادة، بمعنى أنّ الإرادة لا يمكن أن تكون إرادة إلا في جوهر القوّة بالذات. لذلك فإنّ الإرادة في حاجة ضرورية لهذا الهدف. ولهذا السبب، يهيمن الخوف من الفراغ في جوهر الإرادة. ويتمثل هذا الخوف في ذوبان الإرادة في اللاإرادي... لذلك [حسب نيتشه] «تفضل الإرادة أيضا أن تريد **لا شيء** عوضا أن لا نريد **شيئا**»... «الرغبة في العدم» تعني هنا : **الرغبة في التصغير، في الرفض، في الإبادة، في الدمار**» (أنا التي أؤكّد)[18].

إنّ الكلمة الفاصلة لهايدغر حول هذه الملكة تعود إلى التأثير المدمّر للإرادة، مثلما يعود تأثير نيتشه «لإبداعه» وتخمته. نلاحظ هذا الأثر في الهاجس بالمستقبل الذي تبديه الإرادة والتي ترغم الإنسان على **النسيان**. بإرادة المستقبل، أي أعتبر أن أصير بذلك مسيطرة، وبالتالي يجب على الناس أن ينسوا وان يحطموا، في نهاية المطاف، الماضي. إنّ اكتشاف نيتشه بانّ الإرادة لا تقدر على «أن تريد بالعود إلى الماضي» يؤدي لا فحسب إلى الإحباط والضغينة، بل وأيضا إلى الإرادة الإيجابية، الفاعلة، بالقضاء على ما كان. وبما أنّ كلّ ما هو حقيقي هو نتيجة «مستقبل»، بمعنى يمزج الماضي، يكون التأثير المدمّر، في نهاية الأمر، رهينة كلّ ما هو موجود.

يلخص هايدغر كلّ هذا في كتابه **ما الذي يُسمى فكرًا** ؟ : «تصبح الإرادة حرّة إزاء الاستياء ضدّ الزمن، ضدّ «ذهابها» الخالص إن أرادت، دون انقطاع، ذهاب وعودة أي شيء. فتصير الإرادة حرّة من التبرّم من «كان» إن أرادة دوما حركة العوْد «لكان». وهكذا، فإنّ الإرادة ترغب في خلود ما أرادت»[19].

تكون الإرادة، في هذا التأويل الراديكالي لنيتشه، مدمّرة بالأسس، وإنّه لضدّ هذه القوّة المدمرة يتأكّد أوّل انقلاب لهايدغر. ومن منظور هذا التعليق، فإنّ طبيعة التكنولوجيا ذاتها هي إرادة الرغبة، بمعنى تطويع العالم باسره إلى هيمنها وقواعدها، وهو ما يؤدي عادة إلى الدمار الشامل. ويتمثل البديل لهذه الهيمنة في «ترك الوجود»، وترك الوجود من زاوية النشاط، هو التفكير بالرضوخ

(18) Ibid., t. II, p. 215.
(19) *Qu'appelle-t-on penser ?* , p. 79.

إلى نداء الوجود. فالمزاج الذي يطبع ترك-الوجود للعقل معاكس للون مقصد الإرادة؛ وفي إعادة صياغته «للانقلاب»، فيما بعد، أطلق عليها هيدغير اسم **الصفاء**، السكينة التي تناسب «ترك الوجود» و«تجعلنا نستعدّ» إلى «فكرة لا تحتسب»[20]. ويتموضع هذا التفكير «من الجانب الآخر من التمييز بين الحراك والجمود، إذ أنّه خارج «إطار الإرادة»، بمعنى خارج نمط السببية التي يجد فيها هايدغر، بتناسق مع نيتشه، الأصل في العمليات التجريبية للأنا الإرادي، عندما يتسبب في نتائج، وبالتالي في وهْم ينتجه الوعي.

إنّ الحدس بأنّ عملية الفكر والعمل الإرادي ليستا ملكتين مختلفتين للكائن اللغز المسمى «إنسان»، ولكنهما في تناقض، أثار اهتمام هايدغر ونيتشه أيضا. إنّه تفسيرهما للصراع الدامي المندلع عندما يحوّل الاثنان في واحد للوعي بالذات، عند تحيينه في الحوار الصامت للأنا مع الذات، انسجامه الأصلي، والصداقة المهيمنة إلى لهيب متقد بين الإرادة والإرادة المضادة، بين القيادة والمقاومة. ولكن تعرضنا إلى شهادات لهذا الصراع خلال تاريخ ملكة الإرادة.

إنّ الفرق بين موقف هايدغر وموقف من سبقه هو التالي : إنّ فكر الإنسان، الذي يطالب به الكائن حتى يترجم حقيقته إلى لغة، خاضع إلى تاريخ للوجود ويحدّد هذا التاريخ إنْ تصرف البشر إزاء الوجود بعبارات الرغبة أو بعبارات عملية الفكر. فهذا التاريخ، الفاعل من وراء ظهر الناس اثناء الفعل، هو الذي يحدّد، مثل فكر العالم لدى هيغل، المصير البشري، وينكشف للانا المفكر إنْ تجاوز هذا الأخير الفعل الإرادي وحيّن «ترك الكون».

ومن الوهلة الأولى، يبدو كلّ هذا مادة جديدة، ربما تكون أكثر دقّة، لخدعة الطبيعة لدى كانط، ولليد الخفية لدى آدام سميث، أو العناية الإلهية، جميع هذه القوى تسيّر في الخفاء اليسر والعسر من الشؤون البشرية إلى مستقرّ محدّد. والفكرة في حدّ ذاتها - بمعنى أنّ أعمال البشر لا تُفسّر بنفسها ولا يمكن فهمها إلا كفعل لنيّة خفيّة ولفاعل خفيّ - قديمة جدًّا. فقد قال أفلاطون : «لنتصوّر أنّ كلّ واحد من الكائنات الحيّة التي هي نحن مثل الدُمى المتحركة

(20) «Sérénité», in *Questions III*, p. 166.

التي صنعتها الآلهة؛ هل كان ذلك تسلية من لدنها، وهل كان بهدف جدّيّ، هذا ما لا يمكننا معرفته» ولنتصوّر أنّ ما نعتبره من الأسباب، فإنّ اقتفاء أثر المتعة، والهروب من الألم هما «بمثابة الأوتار أو الجدائل التي تشدّنا»[21].

لا تصلح براهين التأثيرات التاريخية لشيء لاستساغة المقاومة العنيدة لهذه الفكرة، لهذه الخرافة الهوائية لأفلاطون بالنسبة للجهاز الذهني لهيغل - وهو نتيجة عقل متجدّد، غير مسبوق، لتاريخ العالم، الذي يلغي عمدًا من الرواية الواقعية كلّ ما لم يكن «غير» الواقعي، وكأنّه عرضي وخارج عن حقل النتيجة. فالحقيقة المحضة والبسيطة هي أنّنا لا نستطيع التصرف بمفردنا، رغم أنّ دوافع العمل قد تكون نوايا، رغبات، عواطف وأهدافًا خاصة لشخص. ولم يعد بعد ممكنا تحقيق أي شيء بدقّة مثلما هو متوقع (حتى وإن، توجهنا بنجاح، تحركنا وتمنينا أن ينفذ مساعدونا وخلفاؤنا ما شرعنا فيه)، وينضاف هذا إلى الوعي بأن يكون قادرا على التسبب في نتيجة، لإبراز الفكرة القائلة بأنّ النتيجة الحقيقية هي فعلا بسبب أي قوّة خارجية، خارقة للعادة، التي توصلت، دون الانشغال بالتعدّدية البشرية، إلى النتيجة النهائية. تشبه هذه الحجة الزائفة الحجة التي أزاحها نيتشه عن مفهوم «التطوّر» الضروري للبشرية. لنعيد القول : «لا تتقدّم البشرية، فهي غير موجودة بعد... [ولكن بما أنّ] الزمن يسير، فإنّنا نريد أن نعتقد بأنّ كلّ ما يتضمنه يسرع إلى الأمام، وأنّ التطوّر هو سير إلى الأمام»[22].

المؤكد أنّ **تاريخ الكينونة** لدى هايدغر لا يمكن أن لا يُذكر بعقل العالم لدى هيغل. والحال أنّ الفرق هام جدّا. ففي اليوم الذي شاهد فيه هيغل «عقل العالم على صهوة جواد»، نابوليون في ينان كان يعرف، في نفس الوقت، انّ نابليون ذاته لم يكن واعيا بأنّه تجسيد للعقل، وانّ كان يتصرف بدافع خليط، عاديّ لدى البشر، من أهداف قصيرة المدى، ومن رغبات وشهوات؛ ولكن، إنّ الوجود ذاته، بالنسبة لهايدغر، الذي يتجلى، **في تغيير أزلي**، في فكر من يتصرّف بطريقة تكون فيهما **عمليتا التفكير والفعل** متزامنتين. «إن فعل التصرّف يعني مدّ اليد لجوهر الوجود وسط ما يحدث المجال الذي ينخرط فيه الوجود

(21) *Les Lois*, trad. Edouard des Places, S. J., Paris, 1951, p. 29.
(22) *La volonté de puissance*, nº 90, t. II, p. 22.

ويحمل فيه اللغة. فاللغة وحدها هي التي توفّر الطريق والمسلك لكل إرادة في التفكير. فدون لغة، ينقص كلّ عمل أي حجم يمكن ان يتجه نحوه ويعمل فيه. ليست اللغة في هذا إلا على الإطلاق تعبيرا عن الفكر، والشعور والإرادة. فاللغة هي البُعد الأولي للداخل الذي منه يمكن فقط أن يتطابق الوجود وحاجته الملحّة وأن ينتمي، في تطابقه، مع الوجود .**وهذا التطابق الأوّلي**، عند التحقيق الفعلي، **هو الفكر**»[23].

وعلى مستوى الانقلاب البسيط لوجهات النظر، يصيبنا الإغراء كي نرى في موقف هايدغر تبريرًا لقول مأثور يقوم به فاليري بمخالفة ديكارت : «يفكر الإنسان، إذن أنا موجود - يردّد الكون»[24]. وفي الواقع، فإنّ التأويل مغر، إذ قد يكون هايدغر فعلا من رأي فاليري : «ليست الأحداث سوى زبد الأشياء». والحال، انّه لا يتبنى فرضيته إلا ما يمثل فعلا الحقيقة الراسخة - الحقيقة الكامنة التي لا يكون سطحها سوى من الزبد - لوجود جوهري لا يتغيّر، في نهاية المطاف. وقد لا يقبل اكثر من ذلك - قبل أو بعد «الانقلاب»، بأنّ «الجديد هو، مبدئيّا، جزء الأشياء عرضة للهلاك»[25].

منذ إعادة تأويله للانقلاب على النفس، يؤكّد هايدغر دوما على استمرارية فكره بقدر ما يكون تأليفه **الوجود والزمن** إعدادًا ضروريّا يضمّ بعد، على نمط وقتيّ، التوجه العام لكتاباته المستقبلية. وهذا فعلا حقيقي في جانب كبير، رغم أنّ ذلك يخاطر بتعديل الانقلاب على النفس المستقبلي وما يترتب عنه من نتائج واضحة على مستقبل الفلسفة. لنشرع بالأجزاء المدهشة جدّا، التي نجدها في بقيّة المؤلفات ذاتها، بمعنى، في البداية، الفكرة القائلة بانّ العقول المنعزلة تمثل في حدّ ذاتها العمل الوحيد المتصل بالموضوع في الحوليات الفعلية للتاريخ، ثمّ أنّ عملية التفكير والتخلص منه هما واحد ونفس الشيء (**الشكر للتفكير** - وليس بفعل بالبسط والتعليل فقط). وبهذا، سنحاول أن نعثر على

(23) «Le tournant», in *Questions IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois et Claude Boëls, Paris, 1946, p. 146.
(24) Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1974, vol. III, p. 204.
(25) Valéry, *Tel quel*, in *Œuvres de Paul Valéry*, Dijon, Edition de la Pléiade, 1960, vol. II, p. 560.

تطوّر بعض العبارات الأساسية **للوجود والزمن**، وأن نلاحظ ما يجري لها. إنّ العبارات التي احتفظت بها ثلاثة وهي القلق، والموت والنفس.

القلق - إنّ النمط الأساسي للاهتمام الوجودي للإنسان تجاه ذاته الشخصية في **الوجود والزمن** - لا يختفي دون قيد ودون شرط تاركا مكانه للإرادة، التي لها ظاهريّا خصائص مشتركة معه؛ فيغيّر كليّا من الوظيفة. ويفقد، إن صحّ القول، قرابته مع ذاته، وعنايته حتى تجاه وجود الإنسان، وبنفس الحركة، حالة «الجزع» التي تحلّ عندما يتضح أنّ العالم الذي «القي» فيه الإنسان بمثابة «العدم» بالنسبة لشخص يعرف أنّه فانٍ - «هذا الأعزل في فراغ العالم»[26].

تنتقل اللهجة من **القلق**، والانشغال المركز على ذاته، إلى **قلق**، **وحرص**، لا على الذات، ولكن على الوجود. لقد كان الإنسان حارسا للعدم، وبالتالي معرّض إلى رفع سياج الوجود ليصبح عندئذ قسّا أو راعيا وتوفّر له اللغة مستقرّا.

وخلاف ذلك، فإنّ **الموت** الذي، في الأصل، ليس له حقيقة للإنسان إلا إمكانية قصوى - «فإن وقع تحيينه [في حالة الانتحار، مثلا]، قد يفقد الإنسان الإمكانية المتوفرة له للوجود رغما عن الموت») - يتحوّل إلى «ضريح» «يجمع»، و«يحتضن حماية» و«يضع في سلام» جوهر الأموات كما هم، لا لأنّ لحياتهم نهاية، بل لأنّه يموته ينتمي أيضا إلى وجودهم الأكثر حميمية[27]. (تحيل هذه الأوصاف الفريدة من نوعها إلى أحداث تجريبية معروفة، مثلما تشهد بذلك، على سبيل المثال، الحكمة القديمة القائلة **علينا بكل شيء نرضى به على الموتى**. ليست كرامة الموت على هذا النحو هي التي تدفع نحو الهلع، بل بالأحرى التحوّل الغريب من الحياة إلى الموت الذي ينهال على شخصية الميّت. وفي الذكرى - وهي طريقة لدى الأموات الأحياء بالتفكير في الموت - قد نقول بأنّ جميع الخصائص غير الأساسية تتلف مع اختفاء الجسم الذي كان يمثلها. يقع «الحفاظ بقدسيّة» على الموتى في الذاكرة مثل القطع الأثرية ذاتها المقدسة.)

وفي نهاية المطاف يندرج مفهوم **النفس**، وهو المفهوم الذي يكون تعديله،

(26) *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, nº 57, pp. 276-277.
(27) *Essais et conférences*, p. 176.

في «الانقلاب على الذات»، غير منتظر وذا نتائج ثقيلة. ففي الوجود والزمن تجيب عبارة «النفس» عن «السؤال ما [هو الإنسان]» المضاد لمن هو ؟؛ فالنفس هي العبارة التي تشير إلى وجود الإنسان ولا الخصائص التي يمكن ان تكون من خصائصه. هذا الوجود، «وجود النفس الأصلية، يتأتى، في شكل جدلي، من «منهم»[28]. وبعملية التغيير «بهُمْ» اليومية إلى «وجود الذات»، ينتج الودود البشري نوعًا من «الوحدة»، ويتحدث هيدغير في هذا الإطار عن «انانية وجودية»، بمعنى تحيين المبدأ الفردي، انتقال إلى الوضع الحالي، جعل منه، مثلما لاحظنا، فلاسفة آخرين إحدى الوظائف الأساسية للإرادة. ينسبها هايدغر أوّلا للقلق، أوّل اسم استعمله للعضو المستقبلي في الإنسان[29].

وحتى يقع إبراز تشابه القلق (قبل «الانقلاب» على الذات) والإرادة في إطار معاصر، لنتعرّض إلى برجسون الذي افترض - تهربا فعليّا من تأثير المفكرين السابقين، ولكن مدفوعا بالشهادة المباشرة للوعي - عشر سنوات فقط قبل هايدغر، وجود تعايش بين اثنين من «الأنا»، واحد اجتماعي (وهو «هم» لدى هايدغر) والثاني «أساسي» («الأصيل» لدى هايدغر). إنّ وظيفة الإرادة هي «فهم أفكارنا في حدّ ذاتها في حالتها الطبيعية... بتحطيم أطر اللغة، بالطبع لغة كلّ يوم، حيث تضمّ لا محالة كلّ كلمة «دلالة اجتماعية»[30]. إنّها لغة مشحونة صورًا، نحن في حاجة إليها للتواصل مع الآخرين في «عالم خارجي مختلف تماما، وهو ملكية مشتركة لجميع الكائنات الواعية». تتسبب الحياة المشتركة نمطه الخاص من الخطاب المؤدي إلى تأسيس «أنا آخر... يخفي الأوّل». فمهمّة الفيلسوف هي جلب الأنا الاجتماعي «نحو الأنا الحقيقي والملموس.. لا يمكن مقارنة نشاطه مع أي قوّة أخرى»، إذ أنّها عفوية محضة و«كلّ واحد منّا يعرفها مباشرة»، وقع الحصول عليها بالملاحظة فقط دون وساطة من النفس بالنفس[31]. ويرى برجسون، على خطى نيتشه وأحيانا كذلك في توافق مع هايدغر، «حجة» هذه العفوية في النشاط الإبداعي. لا يمكن تفسير ولادة أثر فنيّ

---

(28) *Sein und Zeit*, nº 54, p. 267.
(29) Ibid., nº41, p. 187 et nº 53, p. 263.
(30) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1958, p. 100.
(31) Ibid., p. 106.

بأسباب سابقة، وكأنّما وقع تحيينه كأنه فيما مضى مستترٌ أو ممكنٌ، في شكل أسباب خارجية أو دوافع داخلية : «عندما يؤلف موسيقار سمفونية، فهل أنّ أثره يكون ممكنا قبل أن يكون حقيقيّا ؟»[32]. لا يبتعد هايدغر عموما عن المواقف المتّبعة عندما يكتب في جزئه الأوّل حول نيتشه (بمعنى قبل «الانقلاب على الذات» : «أن أريد هو دوما العود إلى الذات نفسها... ففي عملية الإرادة، نسير أمام ذواتنا، مثلما نحن عليه على وجه التحديد...»[33].

هذا هو تقريبا ما يمكننا ان نلمسه من ألفة بين هايدغر وسابقية المباشرين. وهو لا يلمّح في أي مكان إلى الإبداع الفني في كتاب **الوجود والزمان** - باستثناء ملاحظة عرضية حول الخطاب الشعري، «وهو إفشاء ممكن لسرّ الوجود»[34]. ففي الجزء الأوّل من **نيتشه**، تقع الإشارة إلى التوتر والعلاقات الوطيدة المقامة بين الشاعر والفيلسوف، في مناسبتين، ولكن لا بالمعنى النيتشي أو البرجسوني حول الإبداع المحض[35]. وعلى عكس ذلك، تتجلى النفس في **الوجود والزمن** عن «طريق الوعي» الذي يخلص الإنسان من المطبات اليومية «لنحن» (بالألمانية)، وذلك بما يكشفه الوعي، عندما يعبر عن نفسه، من «شعور بالذنب» لدى الإنسان، كلمة تعني، بالألمانية، في نفس الوقت مذنب، مسؤول بفعل ومرتهن إزاء أي كان[36].

إنّ الميزة الأساسية «لفكرة الشعور بالذنب» لدى هايدغر هو أنّ الوجود البشري مذنب بقدر ما هو «موجود في الواقع»[37]. («فهو ليس في حاجة أن يصير مذنبا عن إغفال أو وكالة، [فنحن لا نطلب منه] سوى تفعيل حقيقي «للشعور بالذنب» كما هو على أيّ حال»). (لم يخلد ببال هايدغر على الإطلاق بأنّه أيضا بتحميل جميع الناس المُصغين «لنداء الضمير» يعلن بذلك عن البراءة الكونية : عندما يكون كلّ الناس مذنبين، فما من أحد يكون مذنبا). يضع هذا الشعور بالذنب الوجودي - التي يثيره الوجود البشري - بطريقتين. يبيّن،

(32) *La pensée et le mouvant*, Paris, 1960, p. 13.
(33) *Nietzsche*, t. I, pp. 54-55.
(34) Nº 34, p. 162.
(35) *Nietzsche*, t. I, pp. 452-453.
(36) Nº 54-59.
(37) Ibid., nº 58, p. 287.

مستلهما من غوته، [القائل] «بأنّ كل من يتصرّف يصبح دوما مذنبًا»، يبيّن أنّ كلّ فعل، عندما لا نحيّن سوى إمكانية وحيدة، يلغي دفعة واحدة كلّ الافعال التي يقدر على الاختيار من بينها. وكلّ التزام بشيء يدين بالإعلان عن العديد من الجنايات. ولكن، بأكثر أهمية من ذلك، فإنّ فكرة «الإلقاء في العالم» تقتضي بعد بأنّ الوجود البشري مرتهن بشيء ليس هو ذاته؛ فهو مدين بحكم وجوده نفسه : «فالوجود البشري مثلما هو عليه «أُلقي به، فهو هنا ولكن لم يقع جلبه هنا بنفسه»[38].

يشترط الوعي أن يقبل الإنسان هذا «الديْن» ويعني القبول أنّ على النفس أن تصمّم نوعًا من «الفعل، يقع تصوّره، في مستوى الجدل، كمضاد للأعمال «الصاخبة» والمرئية في الحياة العامّة - مجرّد زبد على سطح ما هو فعلا حقيقي. هذا العمل صامت، «لا يتصرف في تدينه» وهذا «الفعل» الداخلي تماما ينفتح به الإنسان على واقع حقيقي بأنّ عملية الالقاء[39] لا توجد إلا في النشاط الفكري. لذلك يقوم هايدغر دون شك «بتجنب قصدي»[40] التطرق للفعل، في كلّ أجزاء كتاباته. والمدهش في تأويله للوعي، هو الاستنكار العنيف «للتأويل العادي للوعي الذي جعل منه دائما نوعا من المناجاة للنفس، «الحوار الصامت للأنا مع الذات». يرى هايدغر أنّ هذا النوع من الحوار لا يمكن تفسيره إلا كمحاولة لتبرير الذات، مجردة من الأصالة، أمام أطماع الـ«هُمْ». وهذا مذهل جدّا إلى درجة أنّ هايدغر، في إطار مختلف - وفعلا عن طريق الحظ فقط - يستحضر «صوت صديق أخذه الوجود البشري معه»[41].

والغريب، في نهاية التحليل، والأقلّ تبريرًا بالشهادة الفينومولوجية التي يكتشفها التحليل الهايدغري للوعي، فإنّ العلاقة مع الأحداث المحضة والبسيطة للوجود البشري، الكامنة في مهموم التداين البدائي، تقترح فعلا، لأوّل مرّة، التماثل المستقبلي للتفكير والتشكر. وما يحققه نداء الوعي فعلا هو استعادة النفس الفردية، المورّطة في الأحداث التي توظب الأنشطة اليومية للإنسان

(38) Ibid., p. 284
(39) Ibid, nº 59-60, pp. 294-296.
(40) Ibid, nº 60, p. 300.
(41) Ibid, nº 34, p. 163.

وكذلك المسار التاريخي - زبد الأشياء (بالفرنسية في النّصّ). لنذكر، تتجه النفس نحو فكر يعبر عن الامتنان الذي يوفره الـ«هذا العاري». إن كان موقف الإنسان، في مواجهة للوجود، **تشكرا**، فهو يمكن ان يُفهم بمثابة نوع من **الاندهاش** لأفلاطون، أوّل مبدإ فلسفي. لقد درسنا هذا الإعجاب **المدهش** ولا يوجد أمر ملفت للانتباه ومذهل يعترضنا في هذا السياق الحديث؛ يكفي التفكير في مديح «من يقول نعم وآمين» لدى نيتشه، أو الانتقال إلى الجدل الثقافي لبعض شعراء عصرنا الحالي. فهم يظهرون، على الأقل، أي ثروة للاقتراح تمتلك هذا التأكيد لفضّ النقص الواضح للدلالة عن عالم علمانيّ بصفة كليّة. لنستشهد ببيتين من الشاعر الروسي أسيب ماندلستام، كتبهما سنة 1918:

نتذكر في المياه الباردة لنهر النسيان

بأنّ الأرض تساوي في نظرنا ألف فردوس.

ونجد بسهولة أبياتا شعرية مؤهلة مثل هذه الأبيات في **مرثيات دوينو** لراينر ماريا ريلكه، كتبها بتعقل في نفس الفترة :

أيتها الأرض، أنت التي أحبك، أريد ذلك ! لتعتقد أنّه ما من حاجة

لفصول ربيعك حتى تفوز بي، واحدها

واحد فقط طويل جدّا للدّم.

وعلى نحو رديء، أتنازل إليك، ومن بعيد أسير إليك

أنت دوما على حقّ...[42]

وأخيرا، أستشهد، مرّة أخرى، للذكرى، ما كتبه و. هـ. أودن بعد حولين تقريبا :

هذا الأمر المنفرد

لا أفهمه،

---

(42) *Les élégies de Duino*, trad. J-F Angelloz, Paris, 1943.

«لكي يكون مبارك في وجوده ما هو موجود»

يجب أن نخضع لذلك، إذ

لماذا وُجدت،

سوى لقول نعم أو لا ؟

ربّما تفسّر هذه الشهادات غير العلميّة المعضلات التي عرفتها السنوات الأخيرة من العصر الحديث والافتتان العظيم الذي مارسته مؤلفات هايدغر لدى النخبة الثقافية، رغم العداوة شبه الجماعية التي أثارها في الجامعات منذ نشر كتاب **الوجود والزمان**.

ولكن ما هو حقيقي في تزامن عملية التفكير وعملية الاستغناء ليست على الإطلاق مزيجا للعمل والفكر. ليس الأمر لدى هايدغر يتمثل فقط في إزاحة الثغرة بين الفاعل والمفعول به قصد تجريد الأنا الديكارتي من ذاته، بل بصهر حقيقة تغييرات «تاريخ الوجود» والنشاط الفكري للمفكرين. يوجه «تاريخ الوجود» ويُلهم سرّا ما يجري في السطح، بينما المفكرون، المتخفون عن الـ«هُمْ» والمحميون من انتهاكاتهم، واعون ويحيّنون الوجود. يتشخص المفهوم المتجسد، الذي أثار وجوده الوهمي آخر أكبر استفاقة منعشة للفلسفة من خلال المثالية الألمانية، كليّا؛ هنالك شخص يترجم بأفعال المعنى الخفي للوجود ويقحم بذلك في المسار الكارثي للأحداث توجها مضادًا من الحكمة.

هذا الشخص، المفكر الذي فُطم على الإرادي حتى يمرّ إلى «أتركه يوجد»، هو فهلا «النفس الأصيلة» **للوجود والزمان** الذي أمسى شديد الحرص على نداء الوجود أكثر منه لنداء الوعي. وخلافا للنفس، فإنّ المفكر ليس ملزما أن يمثل بذاته أمام نفسه؛ ولكن، «الإصغاء إلى النداء بصفة أصيلة يعني إقناع الذات، مرّة أخرى، بالتصرف فعليّا»[43]. وفي هذا السياق، يعني «الانقلاب على الذات» أنّ النفس لا تتصرف من تلقاء نفسها (وهو **الأكثر** سلمية في النفس التي وقع التخلي عنها)، ولكن، بالرضوخ للوجود، يجعل مرسوما بفضل القوّة

(43) Ibid, n° 59, p. 294.

الفريدة للفكر وللتيار المضاد للوجود الكامن في «زبد» الكائنات - ظواهر بسيطة يدير مجراها إرادة القوّة.

يظهر الـ«هُمْ» من جديد عند هذا الحدّ، ولكن لم تعد صفتهم المميّزة كلمات هراء؛ إنّه المظهر المدمّر، الملتصق بالإرادة.

لقد أدّى هذا التغيير إلى تطرف دون رجعة للتوتر العريق بين الفكر والإرادي (الذي يجد حلا لإرادة أن لا نريد) وللمفهوم المجسّد الذي يظهر في الشكل الأكثر تحديدا في «عقل العالم» لهيغل، هذا الشخص الطيفي المانح دلالة لما هو **موجود فعلا**، ولكن دون دلالة خاصة ودفعة واحدة. هذا الشخص، لدى هيدغير، المفترض أن يعمل من وراء أناس منهمكين في العمل، يحصل على ماهية من لحم ودم في وجود المفكر، المتصرف وكأنّه لا يفعل شيئا، شخص، يمكن أن ننعته، دون شك، «بالمفكر» - غير أنّ هذا لا يعني أنّه يلتحق بعالم الظواهر. يظلّ **الفريد** في «الأنانية الوجودية»، إلى درجة أنّ مصير العالم، أي تاريخ الوجود ينهض الآن على كتفيه.

لقد رضخنا، إلى هذا الحدّ، إلى المتطلبات المتكرّرة لهايدغر، بأن خصص العناية المرغوبة إلى التطوّر المستمر لتفكيره انطلاقا من **الوجود والزمان** رغم «الانقلاب على الذات» في منتصف الثلاثينات (من القرن العشرين). واعتمدنا أيضا على تأويلاته الشخصية للانقلاب، في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات - تأويلات مؤكدة عن كثب وفي وئام تام مع العديد من منشوراته في العشريتين اللاحقتين. ولكن هنالك، في حياته وتفكيره أيضا، قطيعة أخرى، قد تكون أيضا أكثر راديكالية، لم يقم أحد، حسب اعتقادي، ولا هو بالذات، الإشارة إليها جماهيريّا.

وتتزامن مع هزيمة ألمانيا النازية والصعوبات الجديّة التي تعرّض إليهان مباشرة، مع العالم الأكاديمي وسلطات الاحتلال. وخلال خمس سنوات تقريبا، ورغم فرض الصمت عليه، لم ينشروا له سوى تأليفين طويلين - **رسالة حول النزعة الإنسانية**، كتبها سنة 1946، ونُشرت في ألمانيا وفرنسا سنة 1947، **وخطاب أناكسيماندر**، سنة 1946 أيضا، ونشر في النهاية **السبل التي لا تؤدي إلى أي جهة** في 1950.

ومن هذين التأليفين، تضمّ الرسالة حول النزعة الإنسانية ملخصا بليغا وتوفر إيضاحات هامة حول العبارة التأويلية التي استعملها في الانقلاب الأوّل على الذات، أمّا خطاب أناكسيماندر فقد كان مختلفا : فقد مثل وجهة نظر جديدة إطلاقا وغير مشكوك في كلّ طريقة طرح بها مسألة الوجود. إنّ الأطروحات الأساسية لهذا الكتاب، التي سأحاول الآن إبرازها، لم يقع أبدا تداولها أو شرحها كليّا في الكتب اللاحقة. غير أنّ هايدغر يوضح في هامش من السبل التي لا تؤدي إلى أي جهة، بأنّ النصّ مقتطف من كتاب كتبه سنة 1946، لم يقع لسوء الطالع نشره أبدا.

يظهر لي جليّا أنّ التصوّر الجديد، البعيد كلّ البعد عن بقية التفكير، هو نتيجة لتغيير آخر في «المزاج»، وهو هام جدّا بالنسبة لذلك الذي طُرح بين الجزء الأوّل والجزء الثاني من كتابه المخصص لنيتشه - الانتقال من «إرادة القوّة»، إرادة الرغبة، إلى صفاء جديد «لتركه يوجد» وإلى مفارقة «إرادة عدم الرغبة». يعكس الطابع الجديد للمزاج هزيمة ألمانيا، و«النقطة الصفر» (حسب تعبير أرنست يونكر)، التي يظهر أنها كانت تعدّ، طوال بعض السنوات، انطلاقة جديدة. وها هو تفسير هايدغر : «هل نحن عشية أعظم تغيير للموقع الأرضي بأكمله ؟... هل نحن عشية ليلة يتبعها صبح جديد ؟ هل نحن المتأخرون كما نحن عليه ؟ ولكن ألسنا في نفس الوقت منْ يسبق الفجر لمرحلة أخرى للعالم، التي تركت خلفه بمسافات طويلة كلّ تصوراتنا التاريخانية للتاريخ ؟»[44].

إنّها نفس العقلية التي عبّر عنها كارل ياسبرس خلال مؤتمر مذهل، أُقيم في جينيف، في نفس السنة : «إننا نعيش وكأننا ما زلنا منشغلين بطرق أبواب موصدة... إنّ ما يحدث اليوم قد يكون ذات يوم صالحا لتأسيس وإقامة عالم»[45]. اختفى هذا الموقف التفاؤلي بحدّة أمام السرعة التي جعلت ألمانيا تنهض، اقتصاديّا وسياسيّا، من «نقطة الصفر»؛ وأمام واقع ألمانيا في عهد أديناور لم يطرح لا هايدغر ولا ياسبرس أبدا بصفة منهجية ما كان مفترضا أن

(44) «La parole d'Anaximandre», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, 1962, pp. 392-393.
(45) *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948.

يظهر لهما، بسرعة، كقراءة خاطئة كليّا للعصر الجديد.

ولكن، لدينا، في حالة هايدغر، التأليف حول أناكسيماندر وتلميحاته الملازمة للعقل المغايرة لإمكانية جدل أنطولوجي آخر، تلميحات شبه دفينة في اعتبارات لغوية بتقنية عالية على النصّ الإغريقي (وهو علاوة على ذلك غامض ودون شك محرّف)، وانطلاقا منها سأحاول تفسيرًا لهذه المجموعات الشيقة لفلسفته. إنّ الترجمة الحرفية والمؤقتة للنصّ الإغريقي القصير يقترح هذا : «من أين تطرح الأشياء ولادتها، ويجب في هذا الاتجاه أيضا أن تضمحلّ في جهنم وأن تُحاكم على ظلمها حسب تسلسل الزمن»[46]. وإذن فإنّ الموضوع هو الطريقة التي يظهر فيها ويختفي كلّ ما هو موجود. وبينما كلّ ما هو كائن موجود، «فإنّه ينتشر بحضور بين اثنين من غياب مزدوج»، الوصول والرحيل. وخلال هذين الغيابين، ما هو موجود، يكون غائبا، ولا يظهر من مخبئها إلا للظهور مؤقتا. وكلّ ما نعرفه أو نقدر على فهمه، وهو ينبض في عالم من الظواهر هو « ناموس الحركة... الذي يترك كلّ ما يصير يبتعد خارج مكمنه ويتركه يتقدّم نحو ما هو عزلة»، ويتركه يقيم برهة حتى «الرحيل، الذي يتخلى من جديد عمّا هو دون عزلة ويضمحلّ في عزلة»[47].

ولكن هذا الوصف غير الجدلي، فينوميلوجية بدقّة، تبتعد بوضوح عن التدريس العادي لهيدغير الذي يطرح فرقًا أنطولوجيّا تكون وفقها **الحقيقة**، التي يقع تصوّرها كمنافية للإخفاء أو منافية للعزلة من جانب الوجود على الدوام؛ ففي عالم المظاهر، ينكشف الوجود بعبارات لغوية فقط، عند الإجابة المخمنة للبشر. وحسب **الرسالة حول النزعة الإنسانية**، «اللغة هي مستقرّ الوجود»[48]. وفي تفسير **خطاب أناكسيماندر**، عدم العزلة ليس حقيقة؛ فهي تنتمي للكائنات المتأتية من كائن مخفي، وترحل إليه. ومماّ جعل هذا الانقلاب على الذات سهلا، دون أن يكون سببا فيه، هو العامل بأنّ الإغريق، خاصة ما قبل سقراط، كانوا أحيانا يتصوّرون الوجود كطبيعة تتأتى دلالتها الأصلية من النمى، بمعنى الوصول إلى

(46) «La parole d'Anaximandre», p. 387.
(47) Ibid., p. 436 et p. 411.
(48) «Lettre sur l'humanisme», p. 74.

وضح النهار بالخروج من العتمة. وحسب هيدغير، يرى أناكسيماندر في **التكوين والارتداء** عبارات **الطبيعة** : «هبة الفجر... وذروة الانهيار»[49] الطبيعة، حسب مقطع يستشهد به أحيانا هرقليطس، «تحبّ أن تتوارى»[50].

ورغم أنّ هايدغر لا يستشهد بمقطع هرقليطس في تأليفه حول أناكسيماندر، تعطي أهمّ الدوافع الانطباع بأنّه استلهم من هرقليطس أكثر منه من أناكسيماندر. إنّ المحتوى الجدلي أساسي؛ فالعلاقة التي تدير الفرق الأنطولوجي يكون فيها منقلبا، وهو ما تكشفه بوضوح الجمل التالية : «الانفتاح دون عزلة عن الموجود، فإنّ التألق المتوفر له، يجعل ضياء الكائن قاتمًا»؛ إذ **ينسحب الوجود لا محالة ما إن يقع إزالة سياج الموجود**[51]. إن الجملة التي أؤكد عليها موجودة في النّصّ، إذ يقع تكرارها بإصرار. إنّ طابعها المباشر المعقول في النص الألماني الأصلي يعود كليًا إلى علاقة القرابة اللغوية بين **التستر والإخفاء والحماية وإزالة السياج**. وإن حاولنا شرح المحتوى الجدلي لهذه القرابة مثلما أوّلها هيدغير، يمكننا تلخيصها على النحو التالي : وصول ورحيل، ظهور واختفاء الكائنات تبدأ دوما بعملية رفع السياج، وبفقدان الملجأ الأصلي الذي يوفره الوجود؛ فالكائن «يستقرّ برهة» في «تألق رفع السياج»، وينتهي به الأمر بالالتحاق بالمأوى الواقي للكائن في عزلته : «يتحدّث أناكسيماندر عن **الخلق والهلاك**... [بمعنى] (وسيكون ذلك درسي) : «الصيرورة تكون» و«الاضمحلال يصير»[52].

وبعبارات أخرى، ما من شكّ بأنّ الصيرورة موجودة؛ كلّ ما هو معروف يصير، وانبلج من عتمة مسبقة، في ضياء النهار؛ وتظل هذه الصيرورة ناموسها الخاص كلّما استمرّ؛ وتكون مدّته متزامنة مع انقراضه. فالصيرورة، القانون الذي سيتحكم في الكائنات، هو الآن المناهض للوجود؛ فعندما، بإطفائه، تتوقف الصيرورة، يستعيد شكل هذا الوجود الذي سمحت العتمة الحامية والعزلة مبدئيا

(49) «La parole d'Anaximandre», p. 394.
(50) *Fragment* 123, in *Héraclite, traduction intégrale des fragments précédée d'une introduction* par Abel Jeannière, Paris, 1977, p. 114.
(51) «La parole d'Anaximandre», p. 405.
(52) Ibid. pp. 411-412.

بنشأته. وعند هذا الحدّ الجدلي، إنّ ما يمثل الفرق الأنطولوجي هو الفرق بين الوجود، بالمعنى القويّ لبقائه، والصيرورة. فعندما ننعزل «يحقق الوجود حقيقته» ويؤويها؛ فهو يحميها من ضياء الكائنات الذي «يُظلم فرجة ضياء الوجود» رغم أنّ الوجود، في البداية، هو الذي وفر هذا البهاء. ويقودنا هذا إلى الجزم، بصورة غير معقولة ظاهريّا، بأنّه «كلما أضأنا الموجود، يسلمه الوجود للشرود»[53] .

كلما وقع التقدّم في هذا الجدل، فإنّ انقلاب المنهج، العادي لدى هايدغر، في «البحث عن الوجود» وفي «نسيان الوجود» يصير واضحا. ليس الزيف المحض، ولا أيّ خاصية من الوجود التي تؤدي بالإنسان إلى نسيان الوجود بالاستسلام إلى «هم»؛ وليس فقط الذعر الناتج عن تخمة الكيانات فحسب. «يكوّن نسيان الوجود من جوهر الوجود في حدّ ذاته، والذي يحجبه.. ينطلق تاريخ الوجود بنسيان الوجود بما يجعل الوجود يحافظ على جوهره، ويكون الفرق مع الموجود. وينعدم الفرق»[54]. عندما ينعزل الوجود عن مملكة الكائنات، فإنّ هذه الكيانات، التي أثارِ عدم عزلتها، يقع تركها في «شرودها» ويمثل هذا **الشرود** «عالم الخطأ.. المجال الذي يتحرك فيه التاريخ ...**ولو لا الشرود، لما وُجدت علاقة قدر بقدر، ولا وُجد تاريخ**»[55] (نحن الذين نؤكد).

وخلاصة القول، نحن دوما في صراع مع الفرق الأنطولوجي، والفصل بين أنماط الوجود والكائنات، ولكن اكتسب هذا الفصل، إن صحّ القول، نوعا من التاريخ، محتويا على بداية ونهاية. ففي البداية، ينبلج الوجود إلى كائنات، ممّا يتسبب في حركتين متناقضتين؛ يؤمن الوجود لنفسه عزلة في ذاته و«تُترك الكائنات شاردة»، حتى تؤسس «سلطان (بمعنى مُلك الأمير) الخطأ». ويكون سلطان الخطأ هذا ميدان التاريخ البشري المشترك للجميع، حيث تنتظم المصائر الحقيقية في شكل متماسك عن طريق «الشرود». وما من مكان، في هذا الرسم البياني، «لتاريخ الوجود»، مستهتر من وراء أناس منغمسين في العمل؛

---

(53) Ibid. pp. 405-406.
(54) Ibid. pp. 439.
(55) Ibid. pp. 406.

فالوجود، محتميا بعزلته، ليس له تاريخ «وكلّ فترة من تاريخ العالم هي فترة تيهٍ». ولكن، أن تكون حقيقة تواصل الزمن، في هيمنة التاريخ، منقسمة إلى عصور مختلفة، فهي تشير بأنّ إهمال شرود الكيانات يحدث أيضا في إطار الفترات الزمنية، ويظهر، في تصوّر هايدغر، أنّه توجد لحظة متميزة، الانتقال من عصر إلى آخر، ومن مصير إلى آخر، حيث الوجود بمثابة حقيقة يولج في تواصل الخطأ، أين «امتداد عصر الوجود يؤسس لجوهر الحدث الخاص بالدزاين (الموْجد)»(56). يمكن لعلمية التفكير أن تستجيب لهذه الضرورة، معترفة «مطلبية مصير»؛ وأعتبر أنّ عقل عصر ما بأسره يمكن أن يصير «منشغلا بما هو محتوم لديه» عوضا من ان يتيه في خصوصيات شاردة للمشارب الإنسانية اليومية.

وفي هذا الإطار، لا يثير هايدغر في أي موقع علاقة بين عملية الفكر وعملية التخلي، وهو على يقين تام من النتائج المتشائمة المتوقعة، «حتى لا نقول العدمية»، ليستنتج تأويلا لا يلتصق إلا بإحكام مع نظرية بوركهاردت ونيتشه حول التجربة الإغريقية في عمقها(57). إضافة إلى ذلك، يجب الإشارة إلى أنّه قد لا يكون على استعداد، عند هذا الحدّ، للتأكيد على التوتر الذي تحدثه العلاقة المتينة بين الفلسفة والشعر. وعلى عكس ذلك، ينهي تأليفه ببعض الشيء لم يذكره في أي مكان آخر : « إن ارتكز جوهر الإنسان على التفكير في حقيقة الوجود [ملاحظة : وجود يحتمي بالعزلة، يحتجب ويختفي]عندئذ يجب على العقل أن يتخذ الإملاء من خلية نحل الوجود. فهو يقحم فجر الفكر في محاذاة اللغز»(58).

أشرتُ عرضا إلى التغيير الراديكالي الذي يتعرض إليه مفهوم الموت في الكتابات الاخيرة لهايدغر، حيث يتضح الموت في سمات المنقذ السامي لجوهر الإنسان («ملاذ الوجود في لعبة العالم»)(59). وقد اجتهدت حتى أشرح، وبمعنى أخر أن أعلل، غرابة كلّ هذا، بالمثال المعروف عن بعض التجارب العائلية، التي، على ما أعتقد، لم يقع أبدا صبغها بمفاهيم. لم يقع ذكر عبارة «الموت»

---

(56) Ibid. pp. 407.
(57) Ibid. pp. 400 et suiv.
(58) Ibid. pp. 449.

(59) قصائد كُتبت في سنوات 1950 ولم يقع نشرها.

في خطاب أناكسيماندر، ولكن المفهوم حاضر، بكلّ شفافية، في فكرة امتداد الحياة بين غيابين، غياب ما يسبق الولادة والغياب الذي يعقب الموت. ونجد ها هنا توضيحا مفاهيميّا للموت يؤوي جوهر الوجود البشري، حيث أنّ حضوره المؤقت، والمرحلي المتأخر بين غيابين والإقامة في مملكة التشرّد. ذلك إنّ منبع الشرود هذا - ونلاحظ هنا إلى أي مدى لا يمثل هذا الشكل المختلف سوى البديل البسيط في القناعات الفلسفية الأساسية والمستمرّة لهايدغر - هو الفعل بأنّ كائنا «يقيم برهة في الحاضر» بين غيابين ويكون قادرا على تجاوز حضوره الشخصي يمكن اعتباره فعلا «بالحاضر بقدر ما لم يكن دائما سوى وصول راحل»[60].

قد يحالفه الحظ ببلوغ ذلك، لو لم يترك فرصة اللحظة المصيرية للانتقال من عصر إلى آخر حيث يتغيّر المصير التاريخي وحيث تصير الحقيقة الكامنة في الحقبة المقبلة واضحة أمام الفكر. وتظهر هنا الإرادة المدمّرة، هي ايضا، ولكن ليس بهذا الاسم؛ إنها «الرغبة الوقادة للبقاء على قيد الحياة»، «أن يقاوم»، الشهية المخلة بالنظام التي يمتلكها البشر «للتشبث بذواتهم». لا يقومون إلا بمزيد من الشرود : «تمتدّ... الإقامة الوقتية في مكابرة الإصرار»[61]. تتهجم الانتفاضة على النظام؛ وتخلق الاضطراب الذي يصبغ «سلطة التشرّد».

تقودنا هذه الاثباتات إلى مناطق معروفة، مما يجعل واضحا عندما نقرأ بأنّ الاضطراب «مأسوي»، وأنّه ليس بالأمر الذي من واجب الإنسان مساءلته عليها. وعلى أيّ حال، ما هنالك أبدا «نداء للوعي» يُعيد الإنسان لذاته الحقيقية، بحدس كان، مهما فعل أو تناسى، «مذنبا بالفعل، بما أنّ وجوده ديْنٌ «مطالب» به منذ أن وقع الإلقاء به في العالم. ولكن، مثلما هو الأمر في الوجود والزمان، يستطيع هذا الأنا «المُذنب» النجاة بنفسه بتوقع موته، فهو هنا الدزاين (الموْجد)، بينما عندما «يقيم زمنًا» في مملكة حاضر التشرّد يستطيع، بفضل النشاط الفكري، الالتحاق بما هو غائب. ولكن، يظلّ هنالك فرق : الآن ليس للغائب (الوجود في عزلته الدائمة) تاريخ في مملكة التشرّد، ولا يتلازم فعلا

(60) «La parole d'Anaximandre», p. 419.
(61) Ibid. p. 428.

التفكير والعمل. الفعل هو التشرّد، والابتعاد عن الطريق. ويجب أن نلاحظ أيضا كيف أنّه وقع تعويض أوّل تعريف بأن تكون مذنبا كميزة بدائية للدزاين المستقل عن أيّ فعل خاص، «بالتسكع» باعتباره علامة أكيدة لكلّ تاريخ البشرية. (وفي هذا السياق تذكر الصيغتين بأعجوبة القارئ الالماني قولتين لغوته : التمثيل هو الشعور بالذنب وطالما سعى الرجل يخطئ»)[62].

أمام هذا الزخم من الأصداء المختلفة، يمكن أن نضيف الجمل التالية من خطاب أناكسيماندر : «كلّ مفكر عالة، أي مخاطبا الوجود. ويبتّ في حجم هذه التبعية من حريته بالنسبة للتأثيرات الفاسدة»[63] - وهو ما يرى فيه هيدغير، دون شكّ، الأحداث اليومية التي يتسبب فيها أناس مشردون. وعندما نضيف هذه التوافقات، نخال انفسنا أنّنا أمام نوع بسيط من التعاليم الأساسية لهيدغير.

ومهما يكن من أمر، يكون من الواضح أني أظلّ في إطار محاولة للتأويل؛ ولا يمكن لهذه الأخيرة ان تعوّض التأليف، الذي لم يُنشر أبدا، منها خطاب أناكسيماندر يمثل جزءا أصليّا. وانطلاقا ممّا نعرف، إلى هذا الحدّ، من نصوص، فإنّ هذه القضية تطرح العديد من الشكوك. ولكن، إن نرى فيها شكلا مختلفا أو اختلافين فإنّ الطريقة التي يدين بها هيدغير، في غريزة الحفاظ على الذات (المشتركة لجميع الأحياء)، الثورة العنيدة ضدّ «نظام» الخلق كما هو، نادرة جدّا في تاريخ الأفكار إلى درجة أني الآن استشهد بالقولة الوحيدة المشابهة، حسب هواي، وهي ثلاث أبيات شعرية، معروفة بقلّة، لغوتهن مستخرجة من قصيد كتبه في حدود 1821 تحت عنوان جميعهم :

نشعر بالسرمدي في كلّ شيء

ذلك انّ كلّ شيء يجب أن يسقط في العدم

إن أراد الثبور في الوجود.

---

(62) مأثورات شعبية ألمانية.

(63) «La parole d'Anaximandre», p. 445.

16
جحيم الحرية
والنظام الجديد للعصور

منذ بداية هذه الاعتبارات، نبهت إلى الخطأ المحتوم لجميع التحاليل النقدية لملكة الإرادة. فهو جلي للعيون، ولكن نستطيع بسهولة الاستغناء عنه بمعاينة كلّ حجة وحجة مضادة : ذلك أنّه ببساطة كلّ فلسفة للإرادة وقع تصوّرها والتنصيص عليها لا من طرف رجال فعل، ولكن من قبل الفلاسفة، و«المفكرين المهنيين» لكانط، الذين، بطريقة أو بأخرى، كرسوا جهودهم **للتنظير للحياة** وبالتالي فإنّهم أكثر استعدادًا بصفة طبيعية «لتأويل العالم» على «تغييره».

ومن بين جميع الفلاسفة ورجال الدين الذين عدنا إليهم، فقد كان دانز سكوطس، مثلما لاحظنا، الوحيد على استعداد لتسديد ثمن الطارئ مقابل هبة الحرية – قدرة ذهنية للانطلاق بشيء جديد، نعرف أنّه قد لا يوجد أيضا. إنّه لأكيد بأنّ الفلاسفة يكونون دوما «راضين» بضرورة أن تكون الحرية، بحكم أنّ شؤونهم تستلزم **تهدئة النفوس** (لايبنتس)، راحة البال التي، باعتمادها على **الاذعان للشيء** لسبينوزا، أي توافق الذات مع الذات، لا يمكن أن تتحقق فعليا إلا بالمساهمة في تنظيم العالم. فهذا الأنا، الذي يتجاهله نشاط التفكير بأن يعتزل عالم الظواهر، يقع تأكيده وضمانه عن طريق انعكاس الإرادة. فهو مثلما تهيئ عملية التفكير الأنا لدور المتفرّج، فإنّ عملية الإرادة تصوغه في «انا الذي أداوم»، وأسيّر كل أفعال المشيئات المنفصلة. فهي تخلق **طبيعة الأنا** ولذلك فقد أوّلناه أحيانا **بمبدأ التمييز**، منبع الهوية الخاصة للشخص.

ولكن، إنّ هذه الفردية تحديدًا التي تثيرها الإرادة هي التي تولّد سلسلة جديدة من المشاكل الجادة المتعلقة بنظرية الحرية. إنّ الفرد، المكيف بالإرادة والعارف بأنّه قد يقدر أن يكون مختلفا عمّا هو عليه (فالمزاج، المتميّز من هنا عن الظاهر المادي، وعن الهبات والقدرات ليس متوفرا للأنا عند الولادة) يتجه دوما إلى معارضة «الأنا بالذات» إلى «هم» النكرة - فجميع الآخرين عن أنا، كفرد، غير موجود. ما من شيء، في الواقع، ليس بالمرعب اكثر من مفهوم الحرية المرتكزة على الأنانية - وهو «الشعور» بأنّ عزلتي، بعيدا عن الجميع، لا يمكن أن تكون مسؤولة عن ذلك. تتحدّى الإرادة، بمشاريعها المستقبلية، الاعتقاد في الضروري، وفي المساهمة في تنظيم العالم، وهو ما تطلق عليه اسم الرضا عن النفس. ولكن، أليس في نظر الجميع بأنّ العالم ليس ولم يكن مثلنا هو متوقع أن «يكون»؟ ومن يعرف، أو عرف إطلاقا، ما يمثل ما «يكون» هذا؟ إنّه خيالي، وليس له رسم حقيقي أو مكان في الكون. فالثقة في الضروري، أو ليس الاعتقاد بأنّ كلّ شيء «بمثابة المتوقع» أحسن بكثير من حريّة ثمنها ما هو طارئ؟ وفي هذه الظروف، ألا تشبه الحريّة تعبيرا لطيفا واصفا المظهر الخارجي الملتهب الموسوم «بالتخلي الذي يجد فيه الوجود البشري مع نفسه»[1].

تتسب الإرادة في هذه الصعوبات وهذه المخاوف، بقدر ما هي ملكة ذهنية، ومن هنا فهي تأويلية، لولبية متقوقعة على نفسها - أو حسب عبارات هايدغر، وبعبارات وجودية، أنّه بسبب «التخلي» عن الوجود البشري «لحاله». ما من أمر مشابه يحيّر العقل، سلطة المعرفة لدى الفكر، وثقته في الحقيقة. إنّ قدرات المعرفة، مثل الحواس، لا تلتفّ بطريقة حلزونية حول نفسها؛ فهي جميعها مقصودة، بمعنى مستوعبة كليّا للأمر المقصود. لذلك، نتفاجأ، من الوهلة الأولى، أن نجد ثمل النية المسبقة إزاء الإرادة لدى أجلّ علماء عصرنا. إنّنا نعرف ذلك، فقد اهتزوا بقسوة عندما أظهرت اكتشافاتهم الممكن إثباتها، في الفيزياء الفلكية وفي الفيزياء النووية، الشك الذي نعيشه في الكون، الذي يسيره، حسب عبارة أينشتاين، إله «يلعب بالنرد» معه أو، مثلما يشير إليه

(1) Heidegger, *Sein und Zeit*, nº 57.

هايزنبيرغ، أنّه ليس مستبعدا أنّ ما نراه «عالما خارجيّا يكون عالمنا الداخلي المنقلب مثل الجورب» (لفيس مومفورد).

لا يمثل هذا النوع من الفكر والفكر المرتدّ، وهذا وضح، موقفا علميّا؛ فهو لا يطمح لكي يوفر لنا حقائق ممكنة الإثبات أو نظريات مؤقتة يستطيع أصحابها تمني ترجمتها، فيما بعد، إلى افتراضات قابلة لدليل. إنها بمثابة تأملات مستوحاة من البحث عن دلالات، وبالتالي، كلّ ما هو أيضا جدلي مثل المواد الأخرى للأنا المفكر. ويؤكد أينشتاين نفسه، في ملاحظة مذكورة أحيانا، على الفرق بين البيانات المرتكزة على المعرفة والافتراضات الجدلية. «ما هو غير مفهوم في الطبيعة، هو ان تكون الطبيعة مفهومة». يمكننا، عند هذا الحدّ، ان نلاحظ تقريبا كيف أنّ الأنا المفكر يندسّ في النشاط المعرفي، ويعطله ويجمّده بتأملاته. فيضع نفسه «خارج نظام» النشاط العادي للباحث، بالالتفاف بطريقة لولبية حول نفسه وبالتأمل حول الإبهام الأساسي لما يقوم به هذا الأخير - إبهام يظلّ لغزا لا يستحق التفكير فيه، رغم أنّنا لا نقدر على حلّه.

يمكن لهذه التأملات طرح «فرضيات» مختلفة، ومن الممكن أيضا أن يصل الأمر بأن توفر بعضها معرفة، عندما نمتحنها؛ ومهما يكن من أمر، تخضع جودتها وثقلها إلى تجارب أصحابها في الميدان المعرفي. ولكن نكون دون نعمة ان ننكر بأنّ تأملات كبار المبشرين بالعلوم الحديثة - أينشتاين، بلانك، بوهر، هايزنبيرغ و شرودينجار - تسببوا في «أزمة اثرت على أسس العلم الحديث» وأنّ «مسألتهم الأساسية (كيف يمكن أن يكون العالم حتى يتمكن الإنسان من معرفته ؟) «هي أيضا قديمة قدم العلوم ذاتها وتظلّ دون إجابة»[2].

يظهر أنّه من الطبيعي أنّ هذا الجيل من الرواد، الذين استعملت اكتشافاتهم قاعدة للعلوم، والذين تسببت تأملاتهم لما فعلوا في «أزمة شملت الأسس»، وقعت محاكاتهم بعديد من دفعات من رجال الصفّ الثاني أقلّ تميّزا، وجدوا من السهل تقديم إجابة على أسئلة ليس لها إجابات، إذ لا يفرقون بين ما يفصل نشاطهم العادي عن التأملات التي تثيرها. لقد اشرت إلى عربدة الفكر

(2) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 172.

الجدلي بعد ان حرّر كانط العقل من حاجة التفكير أكثر القدرة المعرفية للعقل، وأشرت إلى تصرّف المثاليين الالمان في المفاهيم المجسدة، والبيانات لفائدة صحّة العلم - بعيدا ألف ميل عن «نقد» كانط.

كانت مجادلات المثاليين، من وجهة نظر الحقيقة العلمية، شبه علمية؛ ففي أيامنا، وفي أقصى الجهة الثانية من الطيف، نرى أنّه يحدث شيء مشابه. يلعب الماديون لعبة الجدل باستعمال الحاسوب، والتحكم في الآلة وإحلالها محلّ الإنسان؛ ويبرز من عمليات إسقاطاتهم لا أشباح فحسب، مثلما هو الشأن في لعبة المثاليين، ولكن تجسيمات شبيهة بجلسات استحضار الأرواح. هذا ما لهذه الألعاب المادية من ميزة، وهو أنّ نتائجهم تذكر بمفاهيم المثاليين. هكذا فإنّ عقل العالم لهيغل تجسد مؤخرا في بناء أحد «الأجهزة العصبية»، المنتظم على نموذج حاسوب ضخم. يتصوّر لويس توماس[3] المجتمع العالمي للكائنات البشرية كدماغ عظيم حيث يكون تبادل الأفكار سريعا «إلى درجة أنّ أدمغة الجنس البشري قد تخضع إلى انصهار وظيفي». فمع إنسانية «كجهاز عصبي»، «تصبح» جميع الأرض «... جسما حيّا متكوّنًا من أجزاء متداخلة بإحكام، تنمو جميعها 'في مأمن من الغشاء الواقي' للجوّ المحيط بالكوكب»[4].

لا تمتّ هذه المبادئ بصلة لا بالعلوم ولا بالفلسفة، ولكن بالعلوم الخيالية؛ فهي منتشرة وتدلّ على أنّ الجدل المادي هو أيضا طليق العنان مثلما كان الجدل المادي غير منطقي. فالقاسم المشترك لكلّ هذه الحجج الواهية، المادية أو المثالية، بعيدا عن الأصول التاريخية المشتركة لمفهوم التطوّر ونتيجته، والكيان المتعذر إثباته المسمى الإنسانية، هو القيام بنفس المهمّة العاطفية. وحسب لويس توماس، يضعون حدّا «لهذا المبدإ العزيز لنفس الأنا - الجزيرة المنعزلة لأنا، الإرادة الحرة الجميلة، لعمل مستقل، حرّ، دون إخضاع»، الذي يمثل «أسطورة»[5]. فالاسم الحقيقي لهذه الأسطورة، التي تجعلنا نرتدّ من كلّ جانب للتخلص منها، هي الحرية.

(3) *The Lives of a Cell*, New York, 1974.
(4) Voir *Newsweek* du 24 juin 1974, p. 89.
(5) Ibid.

ليس المفكرون المهنيون، فلاسفة أو علماء، «براضين عن الحرية» وحتمية «اتفاقها كيفما اتفق»؛ ويظهرون أنفسهم متردّدين على دفع ثمن العوارض، مقابل هدية مشبوه فيها تمثلها العفوية، والقدرة على القيام ما يستلزم للبقاء في سكينة. لندعهم جانبا، لتركيز الاهتمام على الأشخاص الفاعلين المطالبين بمساندة قضية الحريّة، بحكم طبيعة نشاطهم، «تغيير العالم وليس تأويله أو معرفته.

واعتمادا على المفاهيم، نمرّ من الحرية الفلسفية إلى الحرية السياسية، ويوجد بينهما اختلاف واضح، الوحيد الذي أشار إليه، على ما أعتقد، هو مونتسكيو، وعرضا أيضا، عندما يستعمل الحرية الفلسفية كعنصر عميق تنفصل عنه الحرية السياسية بصفة متميزة جدّا. فهو يقول في فصل بعنوان «حول حرية المواطن»: «تتمثل الحريّة الفلسفية في ممارسة إرادتها، أو على الأقلّ (إن استوجب الحديث في جميع الأنظمة) في الرأي الذي لدينا عن سلامتها»[6]. إنّ الحرية الفلسفية للمواطن هي «هدوء العقل المتأتي من الفكرة التي لكلّ فرد عن سلامته؛ ولكي نحصل على هذه الحرّيّة، يجب على الدولة أن لا يشعر فيها المواطن بالخوف من مواطن آخر»[7].

لا تنطبق الحرية الفلسفية، حرية الإرادة إلا على الأشخاص الذين يعيشون خارج المجموعات السياسية، كأشخاص منعزلين. فالتجمعات السياسية، التي يصير فيها الناس مواطنين، تتأسس وتضمنها القوانين، ويمكن لهذه القوانين، التي يضعها البشر، أن تكون مختلفة وأن تضبط أشكالا من الحكم المختلفة، تحدّ جميعها، بطريقة او بأخرى، من الإرادة الحرّة للمواطنين. غير أنّه باستثناء الاستبداد، حيث يحكم رقاب الجميع إرادة اعتباطية وحيدة، تترك أشكال الحكم مساحة بعض الشيء للعمل الحرّ يجعل فعلا الهيئة المشكلة للمواطنين في حراك. وتختلف المبادئ التي تلهم عمل المواطنين حسب أشكال الحكم، ولكن جميعها، بالعودة إلى العبارة القيمة لجيفرسون، «مبادئ حافزة»[8]؛ «ولا يمكن أن تتمثل» الحرية السياسية «إلا في القدرة على القيام بما يجب أن نريده وأن لا

(6) *Esprit des Lois*, livre XII, chap. 2, t. I, p. 328.
(7) Ibid., livre XI, chap. 6, t. I, p. 294.
(8) Introduction de France Neumann à *L'Esprit des lois* de Montesquieu, trad. Thomas Nugent, New York, 1949, p. XL.

نكون مجبرين على القيام بما لا يجب القيام به»[9].

أنّنا نؤكد هنا بوضوح على السلطة بمعنى أقدر؛ فبالنسبة لمونتسكيو، مثله مثل القدامى، من الوضح أنّ وسيطا لا يستطيع أن يوصف بالحرّ عندما يفتقد القدرة على القيام بما يريد، سواء كان بسبب ظروف خارجية أو داخلية. إضافة إلى ذلك، فإنّ القوانين، حسب مونتسكيو، تغيّر الأشخاص الأحرار والجاهلين لقواعد المواطنين، فهي ليست الوصايا العشر الإلهية، صوت الضمير أو الضوء الرشيد للعقل الذي ينير كلّ الناس بنفس المستوى، ولكن العلاقات المُقامة من طرف الإنسان التي، بما أنّها تخصّ الشؤون المضطربة للأموات - خلافا للخلود الإلهي أو خلود الكون -، «من الواجب اخضاعها إلى جميع الأحداث العرضية الممكنة وتختلف بقدر ما تتغيّر إرادة الإنسان»[10]. وبالنسبة لمونتسكيو، وكذلك بالنسبة لعصر ما قبل المسيحية القديم وللرجال الذين أسسوا، في نهاية القرن السابع عشر، الجمهورية الأمريكية، كانت عبارتا «سلطة» و«حريّة» مترادفتين تقريبا. فقد كانت حريّة الحركة، والقدرة على التنقل دون قيْد، ولا إكراه أو مرض، أصلا العنصر المبدئي للحريات، وشروطها دون قيد.

هكذا، تتميّز الحرية السياسية عن الحريّة الفلسفية متأكدة بوضوح بمثابة صفة أقدر وليس أريد. وبما أنّ المواطن، أكثر منه الإنسان بصفة عامة الذي يتمتع بها، فلا تظهر إلا في مجتمع، حيث العدد الكبير من الناس الذين يعيشون معا يلاحظون علاقاتهم، قولا وفعلا، مصانة بالعديد من العلاقات - قوانين، عادات وتقاليد وغيرها. وبعبارات أخرى، لم تعد الحرية السياسية ممكنة إلا على مستوى التعدّدية البشرية، وعلى فرضية أنّ هذه التعدّدية ليست ببساطة سوى امتداد لصراع الأنا والنفس مع نحن في الجمع. فالفعل الذي يكون فيه نحن منشغلا دون انقطاع بتحوير العالم بالنسبة للجميع، يمثل التباين الحاد جدّا مع المهمة المنعزلة للفكر العامل في ظلّ حوار بين الأنا والذات. وعندما تكون الظروف مناسبة بصفة استثنائية، يمكن لهذا الحوار، مثلما شاهدنا، أن يشمل شخصا آخر، بقدر ما أنّ الصديق هو، كما قال أرسطو، ذات أخرى». غير أنّه

(9) *Esprit des Lois*, livre XI, chap. 3, t. I, p. 292.
(10) Ibid., livre I, chap. 1, livre XXVI, chap. 1 et 2.

لا يضل إلى حدود «نحن»، جمع حقيقي للعمل. (وهو خطأ عاديّ جدًا لدى الفلاسفة المعاصرين، الذين يؤكدون على أهميّة التواصل كضمانة للحقيقة - وبالأخص كارل ياسبيرس ومارتين بوبار بفلسفته حول الإيش- دو (الأنت) - وهو الاعتقاد في ألفة الحوار، «العمل الداخلي الذي به «أدعو» إلى نفسي أو إلى «الأنا الآخر»، الصديق لدى أرسطو، والحبيب لدى ياسبيرس، وأنت لدى بوبر، يمكن أن ينتشر وأن يصير نموذج العالم السياسي).

يطرأ «نحن» هذا كلّ مرّة يعيش فيها الناس جماعات؛ والشكل البدائي في ذلك هي العائلة؛ ويمكن أن تتأسس بطرق مختلفة فعلا، تعتمد جميعها، في نهاية المر، على نوع من القبول لا تكون فيها الطاعة سوى أمر عادي، مثلما يكون العصيان ضربًا من المعارضة الأكثر شيوعا والأقل خطورة. يؤدي القبول إلى الاعتراف بأنّ ما من إنسان يستطيع العمل بمفرده، وأنّ الناس، إن أرادوا بلوغ هدف في هذا العالم، عليهم بالعمل معا، ممّا قد يجعل من ذلك رتابة، إن لم يكن هنالك البعض من أفراد المجموعة المقرين العزم بعدم الالتزام بذلك والدين، بتحدّ أو بيأس، يحاولون العمل بمفردهم. إنهم المستبدون او المجرمون، حسب الهدف النهائي الذي رسموه لأنفسهم؛ والميزة التي يتقاسمونها والتي تجعلهم خارج السرب، هو وضع ثقتهم في استعمال وسائل العنف بديلا للسلطة. ولا تفلح هذه الخطّة إلا لأهداف قصيرة المدى للمجرم الذي في قدرته ومن واجبه، إثر تحقيق جريمته، العودة كعضو للمجموعة؛ غير أنّ المستبد، دوما كذئب متنكر في صفة الحمل، لا يداوم إلا باغتصاب المكان الشرعي للسلطة، ممّا يجعله تحت طائلة معاونين لتحقيق المشاريع المتولّدة عن قراره الفريد. وخلافا لإرادة التأكيد أو الإنكار الذي يمتلكها الفكر، والذي يكون الانتحار الضمان الوحيد الفعلي، تكون السلطة السياسية، حتى وإن انصاع أنصار المستبدّ للإرهاب - بمعنى اللجوء إلى العنف - على الدوام محدودة، وبما أنّ السلطة والحريّة هما فعلا مترادفان على مستوى التعدّدية البشرية، ينتج عن ذلك أن تكون الحريّة السياسية دائما محدودة.

فالتعدّدية البشرية، الـ«هم» مجهولة الهوية حيث الأنا الفردي ينشق حتى لا يكون سوى «هو»، وينقسم إلى عدد كبير من الوحدات، ولأنّه فقط كعضو لمثل

هذه الوحدة، بمعنى لمجموعة، حتى يكون البشر على استعداد للعمل. ويقع التعبير على تعدّد هذه المجموعات في عديد من الأشكال والتدابير، خاضعة جميعها إلى قوانين متميّزة، حصيلة عادات وتقاليد متنوّعة، ومستعيدة لذكريات مختلفة من الماضي، ما أراه تشكيلة عريضة من التقاليد. كان مونتسكيو على حقّ في الاعتقاد بأنّ كلّ واحدة من هذه الكيانات تعمل وتتحرك في إجابة إلى مبدأ مختلف الإلهام، معترف به بمثابة أقصى معيار لأفعال وآثام المجموعة - فضيلة الجمهوريات، وشرف ومجد الأنظمة الملكية، واعتدال الأرستقراطيات، وخوف وريبة في الانظمة الاستبدادية -، على أنّ هذا التعداد، المرتكز على التمييز القديم جدًا بين أشكال الحكم (سلطة منفردة، سلطة البعض، سلطة الأخيار، سلطة الجميع)، ليس في المستوى، وهو نتيجة ثراء تنوّع الكائنات البشرية التي تعيش مع بعضها البعض في الأرض.

إنّ الميزة المشتركة لجميع هذه الأشكال، وجميع هذه الترتيبات للتعدّدية البشرية هي ببساطة أصلها، أريد القول بأنّه في لحظة معيّنة من الزمن، ولأيّ سبب ما، اضطرت مجموعة من الناس أن ترى في نفسها «نحن». وإن وقع الشعور بهذا «النحن» أوّلا وتنظيمه بشكل أو بآخر، يظهر انّه يجب دوما من بداية، ولا يوجد أيضا شيء محاط بالظلمات والغموض أكثر من عبارة «وفي البداية»، بداية الكائنات البشرية المتعارضة، طبعا، مع بقية الكائنات الحية، ولكنها أيضا بداية التشكيلة العظيمة لمجتمعات هي دون منازع بشرية.

لم يقع تبديد العتمة المؤرقة بالاكتشافات الحالية في البيولوجيا، والأنثروبولوجيا وعلم الآثار، رغم أنّها نجحت في تمديد الفترة التي تفصلنا عن ماض كلّ يوم أكثر بعدًا. ومن غير المرجح أنّ الأحداث توفّر معلومة موضحة وفق الفرضيات العجيبة المبرّرة نسبيّا التي تعاني، جميعها، من الشك القاتل بأن ربما تقدر معقوليتها وكذلك فرضياتها على تقليصها إلى الصفر، نظرا إلى أنّ وجودنا الحقيقي بأكمله - أصل الأرض، ونموّ الحياة المادية وتطوّر الإنسان انطلاقا من عدّة أجناس حيوانية - وقع فرضه رغما عن فرضيات إحصائية دامغة. فكلّ ما هو حقيقي في هذا الكون وفي الطبيعة كان أوّلا نتاج أمر مستبعد الحدوث بصفة «غير متناهية». ففي حياة كلّ الأيام، حيث ينفق الإنسان حصيلته الضيقة من الحقيقة، فإنّ الشيء الوحيد الذي يظل متأكدا منه هو أنّ دويّ الزمن

الذي سبقه هو أيضا حاسم مثل المسافات الفضائية على الأرض. إنّ ما كنّا نطلق عليه اسم العصر القديم منذ بعض العشريات، ، باستذكار «ثلاثة آلاف سنة» لدى غوته هو الأقرب منّا أكثر من قربه لدى أسلافنا.

نقوم بأكبر مجازفة عند ما لا نخرج من هذا الطريق المسدود لعدم المعرفة، فهي تنطبق مع قيود اخرى واضحة، متأصلة في الحالة البشرية، فارضة حواجز صعبة المنال بالنسبة لتعطشنا للمعرفة - وعلى سبيل المثال، يعرف الإنسان انّ ضخامة الكون امر واقعي، ولكنه لا يقدر ابدا على إدراكه بالعقل -، وأحسن ما يقوم به، في هذه الحيرة، هو اللجوء إلى الروايات الأسطورية التي ساعدت، في تقاليدنا الأجيال السابقة السيطرة على «في البداية» الغامضة. أعتقد في الأسس الأسطورية التي تعود، وهذا طبيعي، إلى العصر السالف لكلّ شكل حكم ولكلّ المبادئ الخاصة التي تسير الحكومات. غير أنّ مادتها هي الزمن البشري، والبداية التي ترويها ليست في الخلق الإلهي، بل مجموعة من الظروف تسبب فيها الإنسان، والتي يمكن للذاكرة بلوغها عندما يعمل الخيال على تأويل الروايات القديمة.

إنّ القاعدتين الأسطوريتين للحضارة الغربية، واحدة رومانية، والثانية عبرية (لم يوجد مثيلا لذلك في العصر القديم الإغريقي، رغما عن **تيمي** **Timée** لأفلاطون) مختلفتان عن بعضهما البعض، وقد ظهر الاثنان لدى شعب كان يتصوّر ماضيه كتاريخ نعرفه ويمكن تحديد بدايته. يحدّد اليهود سنة تكوين العالم (وحتى يومنا هذا، يقيسون الزمن انطلاقا من هذا التاريخ) ويحدّد الرومان (أو يعتقدون القيام بذلك)، مبتعدين بذلك عن الإغريق، الذين يؤرخون الزمن من ألعاب أولمبية إلى أخرى، السنة انطلاقا من تشييد روما ويقيّمون الزمن وفقا لها. وممّا يثير الدهشة ويحتوي على نتائج هامة بالنسبة لتفكيرنا السياسي التقليدي هو معجزة الأسطورتين (المعاكستين لتيار المبادئ المعروفة افتراضيا حول أصل العمل السياسي في المجتمعات المشكلة) تبيّن بأنه في عملية التأسيس - عملية سامية يتكوّن خلاها «النحن» في كيان متماثل - يكون مبدأ الإلهام للفعل هو حبّ الحريّة، بالمعنى السلبي للتحرّر من الاضطهاد ونفس الوقت بالمعنى الإيجابي بإقامة حرّيّة كامنة كحقيقة وطيدة وملموسة.

وما يفرّق ويوحّد أيضا الحريّتين - تلك التي تتأتى من التحرّر وتلك التي تولد من عفوية الشروع في أمر جديد - هو أن تأخذ موقعا من النموذج في عمليتي التأسيس الأسطورية التي استعملت كدليل للتأمل السياسي الغربي. لدينا الرواية التوراتية حول الهجرة، خارج مصر، للقبائل اليهودية، التي سبقت الشريعة الموساوية المؤسسة للشعب العبري، ورواية ويرغيليوس حول رحلة أينياس التي اختُتمت بتأسيس روما - **تأسيس المدينة** - عبارات حدّد فيها ويرغيليوس، من البيت الشعري الأوّل، ملامح تحفته. تبتدأ الأسطورتان بفصل عن التحرّر، هروبا من القمع والعبودية في مصر، وبعيدا عن طروادة وهي تلتهب (مرادف للإبادة)؛ وفي الحالتين، تقع رواية الفعل من منظور حريّة جديدة، وفتح «أرض الميعاد» البور التي لها ما توفّر أحسن من فجور مصر، وتأسيس مدينة جديدة، أُعدّتْ بحرب بإلغاء حرب طروادة، بشكل يمكن أن ينقلب فيه تسلسل الأحداث التي عرضها هوميروس. ويتخذ ويرغيليوس عمدا موقفا مضادا لهوميروس[11]. وفي هذه المرّة، فإنّ أخيل، في ملامح تورنوس («يجب أيضا القول هنا بأنّ بريام عثر على أخيله»)، الذي يفرّ ويُقتل من قِبل هيتور بعد أن صار أينياس؛ وفي خضمّ التاريخ، فإنّ «مصدر كلّ المصائب» هي مرّة اخرى امرأة، ولكنها الآن خطيبة (لافانيا)، وليس امرأة زانية؛ ولا تعني نهاية الحرب انتصار المنتصر والتدمير الكلّي للمنهزم، ولكنه كيان سياسي جديد - «تتحد الأمتان غير المنهزمتين بمعاهدة وتخضعان نهائيا إلى نفس القوانين».

ومن البديهي، أنّنا عندما نقرأ هاتين الأسطورتين كتاريخ، لا نجد شيئا عظيما مشتركا بين مسيرة، دون أمل ودون هدف، للقبائل اليهودية في الصحراء إثر الخروج والروايات، المنمقة بإحكام، لمغامرات أينياس وجماعة طروادة الموالين له؛ ولكن لم يكن هذا بالأهمية من مكان في نظر رجال الفعل للأجيال اللاحقة، وهم يتدارسون في أرشيفات العصور القديمة بحثا عن نماذج تنير سبيلهم. فما كان، هو وجود ثغرة بين الكارثة والخلاص، بين اللحظة التي نزعزع فيها النظام القديم والحريّة الجديدة المجسمة في نظام العصور الحديثة،

(11) R. W. B. Lewis, «Homer and Virgil - The Double Themes», in *Furioso*, printemps 1950, p. 24.

«نظام جديد للأزمنة» الذي غيّر ظهوره هيكل العالم.

إنّ الفجوة الخرافية بين «لم يعد موجودا» و«ما زال» تدلّ بوضوح بأنّ الحرية لا تنبع آليا من التحرّر، وأنّ نهاية القديم ليست بالضرورة بدايةِ الجديد، وأنّ التواصل الزمني الجبار وهْمٌ. إنّ روايات المراحل الانتقالية - من العبودية إلى الحرية، من النكبة إلى الخلاص - لها الكثير من الجذب خاصة وأنّ هذه الأساطير تتعلق ببطولات قادة عظام، رجال ذووا دلالة تاريخية كونية، التي ظهرت فعلا على الساحة التاريخية في فترات الفراغ التاريخي. وكلّ منْ، تحت ضغط الظروف الخارجية، أو زخم الأفكار المتطرّفة والطوباوية، لا يقتصرون على تغيير العالم بإصلاح النظام القديم تدريجيا (وكان هذا الرفض المتدرج هو الذي حوّل رجال الفعل للقرن الثامن عشر، وهو أوّل قرن عرف نخبة مثقفة خالصة العلمانية، إلى رجال ثورات) كانوا منطقيا مجبرين تقريبا على قبول فرضية انقطاع في سلسلة التعاقب الزمني.

نتذكر حيرة كانط «في مسألة معرفة أنّه من الواجب الاعتراف بسلطة قادرة على الشروع بذاتها في سلسلة من الأمور أو الحالات المتعاقبة... بداية أوّلية فعلا» التي تمثل على الأقلّ، بسبب التسلسل دون شائبة للزمن المتواصل، «تواصلا لسلسلة سابقة»[12]. كان من المتوقع أنّ تجد عبارة «ثورة» حلّا لهذه الحيرة، عندما تخلى، في العشريات الأخيرة للقرن الثامن عشر، أوّل اتجاهاته الفلكية وشرع في الإشارة إلى حدث دون سابقه. أدى ذلك، في فرنسا، إلى «ثورة» وقتية في التقويم : ففي أكتوبر 1793، تقرّر بأنّ الإعلان عن الجمهورية سيجعل تاريخ البشرية ينطلق من الصفر؛ وكأنّه حدث في سبتمبر 1792، فقد جعل التقويم الجديد من سبتمبر 1793 انطلاقة السنة الثانية. فبالفشل انتهت هذه المحاولة لتحديد البداية المطلقة للزمن، وربّما ليس فقط بسبب المجرى المناهض كليّا للمسيحية للتقويم الجديد (وقع إلغاء جميع الأعياد المسيحية، بما فيها يوم الأحد، وأقاموا تقويما عديّا بشهر من ثلاثين يوم من وحدات بعشرة أيّام؛ فاليوم العاشر لكلّ عشرة أيام يعوّض الأحد الأسبوعي بمثابة يوم راحة).

(12) *Critique de la raison pure*, B 478, p. 350.

وتلاشى الاستعمال به في حدود 1805، التاريخ الذي لم يعد حتى المؤرخون المحترفون يتذكرونه تقريبا.

وفي حالة الثورة الأمريكية، يظهر أنّ التصوّر الأسطوري للحيرة بين النظام القديم والعصر الحديث وقع التحضير له بإحكام إلى درجة أنّ «الثورة» في التقويم سدّت الفجوة بين الزمن المتواصل المتضمن لتسلسل منتظم، وبداية تلقائية لأمر جديد. وفي الحقيقة، ربّما يستهوينا اعتبار ظهور الولايات المتحدة الأمريكية كعبرة تاريخية لأحقية الأساطير القديمة، إلى نوع من الإقرار بأنّ «بداية العالم بأسره كان امريكا» لدى لوك. ويمكن اعتبار المرحلة الاستعمارية كفترة انتقالية بين العبودية والحرية - والثغرة بين الرحيل من أنقلترا والعالم القديم وإقامة الحرية في العالم الجديد.

إنّ التوازي بين الأسطورتين مبالغ فيه بغرابة : ففي الحالتين، فإنّ معاناة وأفعال المهاجرين هي التي أثارت عملية التأسيس. وهذا حقيقي حتى في الرواية التوراتية مثلما وقع وصفه في سفر الخروج؛ ليست كنعان، أرض الميعاد، سوى الموطن الأصلي لليهود، فهو أوّل مستقر «لترحالهم» (سفر الخروج، 6، 4). ويؤكد ويرغيليوس بأكثر حدّة أيضا على موضوع النفي : لقد اضطر أينياس ورفاقه إلى «البحث بعيدا عن منفاهم وعن أراض قاحلة»، باكين مغادرتهم «لضفاف موطنهم ومرافئه وسهوله حيث كانت طروادة»، منفيين «باتجاه العالم الفسيح مع رفاقهم وأبنائهم، وآلهة البيت وآلهتهم»[13].

يعرف مؤسسو الجمهورية الأمريكية جيّدا العصر القديم الروماني والعصر التوراتي، وقد يكونون استعاروا من الأسطورتين القديمتين الفرق الأساسي بين التحرّر والحرّيّة الحقيقية، ولكنهم لم يلجؤوا في أي موقع إلى الفجوة كتبرير محتمل لما يفعلونه. وهنالك سبب بسيط لهذا الأمر : بينما سيصبح البلد في النهاية «مرحلة» لكثيرين، وملجأ للمنفيين، لم يستقروا فيه بدورهم كلاجئين، ولكن كمعمّرين. وإلى آخر لحظة، حيث أضحى الصراع مع أنقلترا محتملا، لم يبد أي حرج في الاعتراف بالسلطة السياسية للوطن - الأمّ. كانوا فخورين بأنّهم

(13) *L'Enéide*, trad. J. Perret, Paris, 1977, livre III, 1-12, t. I, p. 77.

رعايا بريطانيون : فقبل أن يدفعهم زخم تمرّدهم على نظام جائر - «فرض ضريبة دون أن يستشاروا» - نحو «ثورة» تامّة الشروط، هنالك تغيير في شكل الحكم وإقامة جمهورية، الهيكل السياسي الوحيد، حسب رأيهم آنذاك، كفيل بتسيير بلد لرجال أحرار.

ففي اللحظة التي شرع فيها رجال الفعل هؤلاء، وأصبحوا رجال ثورة، غيّروا البيت الشعري الجميل لويرغيليوس «ستولد العصور العظيمة من جديد» بـ«عصور النظام الجديد» الذي نجده على الأوراق النقدية من فئة الدولار. وبالنسبة للآباء المؤسسين، أنّ اختلاف الموضوع المنصوص عليه يتقبل ضمنياً المجهود الجبار المنجز لإصلاح الهيكل السياسي واستعادته في شموليته البدائية (تأسيس «روما من جديد») وصل إلى مشروع غير متوقع كليّا، ومختلفًا تماما، بإنشاء شيء جديد محض - تأسيس «روما الجديدة».

عندما فهم رجال الفعل، الرجال الذين أرادوا تغيير العالم، أنّ مثل هذا التغيير يمكن، في الحقيقة، يُفضي كفرضية إلى نظام زمني جديد، إلى بداية شيء لم يعرف بعد، فلجأوا للتاريخ. وانكبوا على إعادة التفكير في معالم التفكير، مثل **أسفار موسى الخمسة والإنياذة**، أسس أسطورية التي قد تكون أرشدتهم إلى حلّ مسألة البداية - وهي واحدة إذ أنّ طبيعة البداية ذاتها هو إيواء لا محالة عنصر اعتباطي كليّا. عندها إذن فقط وجدوا أنفسهم أمام ورطة الحرّيّة، عارفين بأنّ كلّ ما قد يحدث قد لا يحدث ومعتقدين أيضا، بوضوح ودقّة، بأنّ أمرا ما وقع لا يمكن فسخه، وأنّ الذاكرة البشرية التي تروي التاريخ ستظلّ حية إلى حدّ التوبة والدمار.

لا ينطبق هذا إلا على ميدان الفعل، «الكثرة في الواحد للكائنات البشرية»[14]، بمعنى بالنسبة للمجموعات حيث «النحن» صلب جدّا لمواجهة الرحلة عبر الزمن التاريخي. وتشير الأسس الأسطورية والثغرة بين التحرّر وتأسيس الحرّيّة إلى صعوبة دون البتّ فيها. فهي تشير إلى **هاوية** العدم المنفتح أمام كلّ عمل لا نستطيع مساءلته بتسلسل موثوق به من سبب ونتيجة، والذي لا

(14) Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 199.

يترك مجالا للشرح بأنماط أرسطية للممكن والآني. ففي الاستمرارية العادية للزمن، تتحوّل النتيجة مباشرة إلى سبب للتطورات المستقبلية، ولكن عندما تنفصم السلسلة السببيّة - وهو ما يحدث التحرّر، إذ التحرّر، حتى وإن كان الشرط الضروري للحريّة فهو ليس أبدا الشرط الذي - فلا يظلّ «للرائد» شيء يتمسك به. إنّ فكرة البداية المطلقة - الخلق من العدم - تطيح كلّا من تسلسل الوقتية والنهاية المطلقة التي نصفها، تحديدا، «كتفكير في غير الوارد».

نعرف كيف تتخلص التقاليد العبرية من هذه الحيرة. فهي تقبل بإله - خالق الذي، في نفس الوقت، خلق الزمان والكون وكمشرّع، يظلّ خارج خلقه وخارج الزمان، فهو «الكائن الذي يكون» (الترجمة الحرفية «ليهوه» هي «أنا الذي أنا») «من خلود إلى خلود». هذا المفهوم للخلود، المُعدّ من طرف خالق وقتي، يمثل الدرجة السامية للوقتانية. ذلك ما يتبقى من الزمن عندما يكون «مبرأ» - متحرّرا من نسبيته - زمن قد يظهر للملاحظ الخارجي، غير خاضع لقوانينه، ومبدئيّا، مرتبطا باللاشيء، بحكم وحدته. وبقدر ما نعود بالكون إلى الوراء وكل ما يضمّ في هذه الناحية من وحدة الكيان المطلقة، تتجذّر الوحدة في شيء قد يبتعد عن منطق الإنسان الزمني، ولكن يحافظ على نوع من التبرير الخاص : يمكن أن تشرح وجوديا ما لا يُفسّر، وجعله منطقيّا. ولم تعد الحاجة إلى الشرح متشدّدة إلا في حضرة حدث جديد، طليق، يظهر فجأة في المتواصل، تسلسل الزمن المرتب زمنيا.

ويظهر أنّه السبب الذي استدل به أناس أكثر «استنارة» لمواصلة الاعتقاد في إله يهودي مسيحي خالق، بإجماع غير مسبوق، وفي لغة شبه دينية بينما كان في الإمكان مقاربة مسألة التأسيس، أي بداية «نظام جديد للأزمنة». هنالك «نداء لإله السماوات» الذي يرى فيه لوك أنّه ضروري لكلّ من يرتمي في الجديد لمجموعة قادمة من «الوضع الطبيعي»؛ فهو «القوانين وإله الطبيعة» لدى جيفرسون، «وأعظم مشرع للعالم» لدى آدم سميث، «والمشرع السرمدي» وعبادة «الكائن السامي» لدوى روباسبيار .

ترتكز تفسيراتهم، بكل وضوح، على التمثل : مثلما هو الشأن، «في البداية خلق الله السماء والأرض، بالبقاء في الخارج وسابق لخلقه، فإنّ

المشرّع البشري - المخلوق في صورة الإله وبالتالي قادر على محاكاته - عندما يضع أسس مجتمع بشري يحدّد ظروف جميع الحياة السياسية وكلّ التطوّر التاريخي المستقبلي.

لا جدال في أنّه لا الإغريق ولا الرومان كانت لهم أيّ فكرة عن إله - خالق يمكن لوحدة كيانه الطليقة أن تكون شعارا مثاليّا لبداية مطلقة. ولكن هل شعر، على الأقل، الرومان، الذين كانوا يؤرخون لتاريخهم انطلاقا من تأسيس روما سنة 753، بأنّ طبيعة كلّ هذه القضية تتطلب مبدأ سماويّا. وإلا ما تمكن شيشرون من التأكيد بأنّه «لا يوجد فعلا أي نشاط تكون فيه الطاقة البشرية أكثر قربا من القدرة الإلهية مثل التي تتمثل في تأسيس مدن جديدة والمحافظة على تلك التي وقع بعد تأسيسها»[15]. فبالنسبة لشيشرون، وكذلك الإغريق، الذين كانوا الاصل في فلسفته، لم يكن المؤسسون آلهة، ولكن بشر من جوهر إلهي، وكانت خاصية مجدهم تتمثل في إقامة شريعة أصبحت منبعا للسلطة، معيارًا غير قابل للتغيير نقيس به جميع الأوامر واللوائح الوضعية التي أقرّها البشر والتي يحصلون منها على الشرعية .

إنّ اجترار المعتقدات الدينية القديمة في منتصف قرن الأنوار الجميل ربما كان كافيا لو أنّ سلطة تشريع جديد كانت على المحك؛ ومن الغريب أيضا أن نلاحظ مرجعيات ضمنية «لوضع مستقبلي من المكافآت والعقوبات» تتسرّب إلى دساتير كلّ الولايات الأمريكية، رغم أنّه لم تعترضنا أيّ إشارة للعالم الآخر في إعلان الاستقلال أو دستور الولايات المتحدة. إنّ القصد أيضا من المحاولات اليائسة للتعلق بعقيدة قد تكون غير قادرة، في الواقع، على الصمود للتحرّر المعاصر في الميدان الدنيوي من نير الكنيسة، كانت كليّا واقعية وتطبيقية بدرجة عالية. ففي يوم 7 ماي 1794، وأمام مجلس الوفاق الوطني، تساءل روباسبيار، في خطابه حول «الكائن الأسمى»: «أي فائدة تجدي لإقناع إنسان بأنّ قوّة عمياء تدير مقاديره وتقصف صدفة الجريمة والفضيلة؟» وفي **الخطابات عن دافيلا** يتحدث جو آدامز، وفي نبرة بلاغية بصفة غريبة «عن جميع القناعات المؤسفة

(15) *La République*, trad. Esther Bréguet, Paris, 1980, I, 7, t. I, p. 202.

بأنّ البشر ليسوا سوى يراعات وأنّ هذا الكلّ دون أب... يجعل الجريمة تافهة مثل إطلاق النار على عصفور ببندقية وإبادة شعب روحيله الأبرياء مثل القيام بابتلاع القمل في نفس الوقت مع قطع الجبن»[16].

وفي كلمتين، نجد أنفسنا أمام مجهود عابر، من قبل حكومة علمانية للحفاظ لا على العقيدة اليهودية - المسيحية، ولكن الوسائل السياسية للسلطة التي عرفت بإحكام كيف تحمي المجموعات القروسطية من الجريمة. وبالنظر إلى الماضي، يمكن أن نرى في ذلك خدعة للأقلية المثقّفة بإقناع العامة بعدم اتباع الطريق الأملس للأنوار. ومهما يكن من أمر، فشلت المحاولة كليّا (في بداية القرن العشرين، بقي القليل من الناس ما زالوا يعتقدون في «وضع مستقبلي من مكافآت وعقوبات») وقد كانت فعلا مجبولة على القيام به. غير أنّ فقدان الإيمان، وفي نفس الوقت، جزءا عظيما من الذعر القديم الناتج عن الموت، ساهم بلا شكّ في الاجتياح المكثف للجريمة في الحياة السياسية للمجتمعات المتطوّرة، الذي عرفه عصرنا. يحتوي نظام قوانين المجتمعات العلمانية كليّا على عجز جوهري غريب؛ فأحكامها الأساسية، حكم الإعدام، لا يقوم إلا بالتأريخ والإسراع في مصير يخضع إليه كلّ فانٍ.

ومهما يكن من أمر، في كلّ مرّة شرع فيها رجال الفعل، المدفوعين بزخم مسار التحرّر، في اتخاذ إجراءات جديّة لبداية جديدة كليّا، **نظام العصور الجديدة**، فعوضا عن الرجوع إلى التوراة («وفي البداية خلق الله السماء والأرض»)، نقبوا في أرشيفات روما القديمة، بحثا عن «الحكمة القديمة» التي هدتهم إلى إقامة جمهورية، بمعنى حكومة «القوانين وليس الرجال» (هارنغتون). وما يستوجب عليهم، ليس فقط التعرف على شكل جديد من الحكم، ولكن التعلم على تأسيس، والتحكّم في العوائق المتصلة بالبداية. كانوا فعلا واعين بالعفوية المخيفة للفعل الحرّ. وبما أنّهم تيقنوا من ذلك، فلا يمكن نعت عمل بالحرّ إلا إن لم يكن بسبب ولا متأثر بشيء سابق والحال أنّه يفترض، بقدر ما يتحول مباشرة إلى سبب لما يأتي، تبريرا من واجبه، ليكون مقنعا، أن يصفه

(16) - *The Works of John Adams*, éd. Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, vol. VI, 1851, p. 281.

كتواصل لسلسلة قديمة جدّا، بمعنى نكران وجود الحريّة ذاتها والحداثة.

إنّ ما للعصر الروماني القديم من أن يعرفوه في هذا الإطار، كان مطمئنا ومريحا تماما. نحن لا نعرف لماذا الرومان، في القرن الثالث قبل الميلاد، أو حتى قبل ذلك، قرّروا أن يعودوا إلى أسلافهم لا إلى روميلوس، بل لأينياس، الرجل القادم من طروادة الذي حمل معه «إلى حدود إيطاليا، إيليوس وآلهته المألوفة المستحوذ عليها»، والتي صارت بذلك «أصل الجنس الروماني». ولكن من الاكيد أنّ هذا الحدث كان يمثل أهمية كبرى، لا بالنسبة لويرغيليوس ومعاصريه في عصر الإمبراطور أغوسطس فحسب، بل وكذلك بالنسبة لكلّ من، انطلاقا من ماكيافيل، استفاد من العصر الروماني القديم بالتمرّس على إدارة شؤون العباد دون مساعدة إله متعال. ما اكتشفه رجال الفعل في أرشيف العصر الروماني القديم، هو المحتوى الأصلي للظاهرة التي تعرفها، بصورة غريبة جدّا، الحضارة الغربية منذ نهاية الإمبراطورية الرومانية والانتصار القطعي للمسيحية.

ليس الأمر بالجديد، فقد كانت ظاهرة إعادة الولادة أو النهضة، منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، خاضعة للتطور الثقافي لأوروبا، مسبوقة مثلما كانت عليه من بين سلسلة من عمليات نهضة صغيرة، نهايات بعض القرون من «الظلمات» الفعلية، بين نهب لروما ونهضة كارولنجية. تتمثّل كلّ واحدة من حركات النهضة هذه في تجديد للثقافة، وتنتظم حول العصر القديم الروماني، وبدرجة أقل، بالعصر الإغريقي القديم، ولم تغيّر لم تعد إحياء سوى الأوساط الضيّقة جدّا للنخبة المثقفة المتمركزة في الأديرةو حولها. ليس سوى في عصر الأنوار - بمعنى في عالم عندئذ علماني كليّا - توقف اعتبار تجديد العصر القديم كمادة للدراسة ويستجيب للنوايا السياسية للممارسات السامية. والرائد الوحيد لمثل هذا المشروع كان ماكيافيل، المنعزل.

إنّ المشكل الذي نطرحه على رجال الفعل لحلّه يتمثل في الحيرة المرتبطة بمهمّة التأسيس، وبما أنّ المثل النوعي، بالنسبة إليهم، للتأسيس الناجح لا يمكن أن يكون سوى روما، فقد كان من الأهمية بمكان فهم بأنّ هذا التأسيس بالذات، من منظور الرومان، لم يكن بداية مطلقة. حسب ويرغيليوس، كان ذلك

يقظة طروادة وانتعاش الدولة - المدينة الذي سبق روما. وبذلك، فإنّ الحبل المتماسك للتقاليد التي يفرضه التوصل الزمني والقدرة على التذكر (الخوف من النسيان الفطري الذي يظهر أنّه جزء من المخلوق الوقتي بنفس المستوى والقدرة على وضع مشاريع المستقبل) لم يعق قطعه. ومن هذا المنظور، كان تأسيس روما إعادة لولادة طروادة، الأولى، إن صحّ القول، لسلسلة من إعادة للولادات التي طبعت تاريخ الثقافة والحضارة الأوروبية.

ليس لنا سوى أن نتذكر القصيد السياسي الشهير لويرغيليوس، نشيد الرعاة الرابع، حتى نفهم إلى أي درجة كان حيويّا بالنسبة للرومان، في إطار الفكرة التي يرون بها الدولة، لتأويل مجموع القوانين والتأسيس بعبارات لإقامة بداية تظلّ، كبداية مطلقة، محاطة إلى الأبد بسرّ خفيّ. ولأنّه لو في عهد الإمبراطور أغسطس، «ستولد العصور العظيمة»، ذلك لأنّه فعلا «نظام الأزمنة» ليس بالجديد، ولكن يشير تدقيقا إلى عودة أمر كان موجودا. فقد تمّ قطع وعد للإمبراطور أغسطس، الذي تمّ تقديمه، في الإنياذة، كمبادر بهذه النهضة، بالعودة إلى الماضي السحيق «وباستعادة العصر الذهبي للاتسيو في أريافه حيث كان يهيمن ساتورن»، بمعنى الأراضي الإيطالية قبل قدوم أهل طروادة[17].

ومهما يكن من امر، فإنّ النظام المذكور في نشيد الرعاة الرابع عظيم لأنّه يعود إلى البداية الفطرية ويستلهم منها : «تعود الآن العذراء، ويعود حكم ساتورن». والحال، أنّ الطريق إلى الخلف، من منظور الإحياء عندئذ، هو البداية الحقيقية : «سلالة جديدة تنزل من أعالي السماوات»[18]. ما من شكّ بأنّ هذا القصيد هو نشيد للولادة، أغنية شكر لولادة طفل ووصول جيل جديد. لقد اعتبرناه لمدّة طويلة، عن خطأ، كنبوءة للخلاص بفضل شفاعة إله مخلّص، أو، على الأقلّ، كتعبير لبعض الطموح الديني لما قبل المسيحية. ولكن، بعيدا عن التكهن بقدوم طفل مقدّس، يبيّن الشاعر القيمة الإلهية للولادة ذاتها ؛ وإن أردنا أن نظهر منها دلالة عامة، فلا يمكن أن تكون سوى إيمان الشاعر، الذي يرى بأنّ الخلاص المحتمل للعالم يكمن في الحالة التي يتجدّد فيها الجنس البشري،

(17) *L'Enéide*, VI, 790-794, p. 191.
(18) *Quatrième Eglogue*, p. 15.

باستمرار وإلى الأبد. ولكن، هذه الدلالة ليست صريحة : فكلّ ما يقوله الشاعر، هو أنّ كلّ طفل، مولود في كنف التوصل في التاريخ الروماني، يجب أن يتعلم «مدح الأبطال ومآثر الآباء» حتى يُظهر أنّه قادر على ما هو مترقب من شاب روماني - المشاركة «في إدارة العالم حيث مناقب آبائه أقرت السلام»[19].

المهمّ، في أقوالنا، هو أنّ فكرة التأسيس لاكتشاف الزمن في **المدينة** هو في صلب علم التاريخ الروماني، صحبة المفهوم الروماني أيضا، بأنّ جميع عمليات التأسيس - المحدودة على وجه الحصر في ميدان الشؤون البشرية، حيث يمثل الناس تاريخا بهدف الرواية، والتذكر والمحافظة - هي إعادة بناء، وإعادة هيكلة وليس بدايات مطلقة.

يصير هذا الأمر واضحا عند قراءة **الإنيادة** لويرغيليوس - تاريخ تأسيس مدينة روما - في نفس الوقت مع كتاب **جورجكس**، القصائد الأربعة في تمجيد العمل بالمزارع، «والعناية بالسهول، والقطعان، والأشجار» «والأرض الهادئة» المؤتمنة لعناية «المهارة الدائمة التجدد لفلاّح، يعود في نفس الوقت عندما تمرّ السنة في أخدودها العادي»: فتظلّ هادئة وتصمد لأبناء الأبناء، وتشاهد اجترار أمواج العديد من الأجيال البشرية». إنها إيطاليا لما قبل روما، «أرض ساتورن، الثرية بالرجال»؛ إنّ من يعيش فيها، «من يعرف آلهة البلاد، بان [إله المراعي]، وسيلفانوس العجوز، والأختين الحوريتين ويظلّ وفيّا إلى حبّ «النهر والغابات»، «ولا يعرف المجد». «ولا تؤثر فيه أحزمة الشعب أو أرجوان الملوك... ولا حتى الدولة الرومانية أو الممالك الموعودة بالسقوط؛ والشفقة على الفقير أو الحسد إزاء الغني لا تتسبب له في قشعريرة. فهو يجمع.. الثمار التي تحملها الحقول، بنعمتها، بنفسه، ولا يشاهد نحاس العدل أو ميدان عام في جنون ووثائق الشعب». كانت هذه الحياة «من الصفاء المقدّس» حياة «المشرق ساتورن» على الأرض، والبلية الوحيدة هو أنّه، في هذا العالم الذي يطفح عجائب وبه تخمة من النباتات والحيوانات، «لا يوجد تاريخ لأصناف مختلفة أو أسمائهم، وعلى كلّ فإنّ هذا التاريخ لا يستحق فعلا أن يُذكر؛ ومن

(19) Georg Nikolaus Knauer, *Die Aeneis und Homer*, G1964, p. 357.

يعرفه... ليعلم كذلك كم من حبّة رمل في دوّامة رياح الغرب فوق سهل ليبيا.، أو ليحتسب الأمواج التي تشق بحار يونية في اتجاه الشاطئ».

كلّ من يتغنون بالولادة في هذا العالم ما قبل روما وما قبل طروادة، والذين لا توفّر لهم دورة السنوات تاريخا مشرّفا حتى يُروى، ولكنها تنتج جميع عجائب الأرض لفائدة الأفراح الأبدية للإنسان، كلّ أولائك الذين، لدى لويرغيليوس، يثنون على «حكم ساتورن» وأساطير التأسيس (في نشيد الرعاة السادس أو النشيد الأوّل للإنياذة)، ويتباهون بمملكة حكايات الجنّيات وهم بذاتهم على الهامش. إنّ الشاعر «ذو الشعر الطويل» لدى عليسة وسيلنوسة «والأوردة المنتفخة مثل العادة بسبب خمر الشتاء»، جميعها تمتع جمهورًا شابًا ومبتهجًا بحكايات قديمة : «وتسكع القمر، وكدّ الشمس، من حيث يظهر الجنس البشري والحيوان، ومن حيث يأتي الماء والنار»؛ «وكيف، من خلال الفضاء الممتدّ، اجتمعت حبوب الأرض، والهواء والبحر، وفي نفس الوقت النار السائلة، وكيف، انطلاقا من كلّ هذا، فإنّ بداية الأمور ومدار العالم الصغير كبرت معا».

ولكن - وهذه هي النقطة الأساسية - إنّ هذا البلد الطوباوي المتكوّن من الجنيات، والموجود خارج التاريخ، سرمدي ويظلّ قائما في الطبيعة غير القابلة للتدمير؛ ما زال الفلاحون أو الرعاة المعتنون بحقولهم أو قطعانهم، بين طيات تاريخ روما وطروادة، عن ماض مائل أين الطبيعيون، «اللاتينيون، شعب ساتورن، يمارسون العدالة لا عن إكراه وللانصياع للقوانين، ولكن عن طواعية وتمسك بعادات إلههم القديم»[20]. لم يكن طموح الروماني عندئذ «التحكم في الأمم وإقامة قوانين السلم» ولم يكن من الضروري أي أخلاقية رومانية «لإعفاء الشعوب المنهزمة والقضاء على المختالين.

لقد توقفت مطوّلا عند أشعار لويرغيليوس لعدّة أسباب. والخلاصة : وجّه الناس انتباههم، عندما تخلصوا من نفوذ الكنيسة، إلى العصور القديمة، وأوّل خطواتهم في عالم علماني وقع توجيهها بإحياء المعرفة القديمة. لقد استنجدوا

(20) *L'Enéide*, livre VII, p. 205.

مجدّدا بالأسطورة المتعلقة بروما، وهم متضايقون من سرّ التأسيس - أي كيف يعيدون تسيير الزمن داخل تواصل زمني صلب -، وعرفوا، لدى ويرغيليوس، بأنّ نقطة انطلاق التاريخ الغربي هذه كانت سابقا نهضة، أي استفاقة طروادة. وكان الدرس الوحيد المستخلص هو أنّ أمل تأسيس «روما الجديدة» كان وهما : فكلّ ما كانوا يترقبونه، هو إعادة التأسيس الفطري وإقامة «روما من جديد». وكان كلّ ما سبق هذا التأسيس الأوّلي، وهو بدوره عودة لماض محدّد، يقع خارج التاريخ : نعود إلى الطبيعة، الذي قد يوفر خلوده الدوري ملجأ ضدّ السير إلى الأمام للزمن، و[نعود] إلى الاتجاه الرأسي، المستقيم للتاريخ - مكان للتسلية - لأناس متعبين من ضجر مهنة المواطن (الترفيه تعريفيا)، ولكن لا يمثل الأصل الخاص أي قيمة، بما أنّه لا يخضع إلى دائرة العمل.

وممّا لا جدال فيه، وجود شيء مزعج في صورة أنّ رجال الفعل، الذين كانت غايتهم الوحيدة، وهدفهم الأوحد هو تغيير هيكل العالم المستقبلي رأسا على عقب وبعث نظام عصر جديد، أن لجأوا إلى الماضي البعيد للعصور القديمة، إذ «لم يغيروا عن قصد محور الزمان» وأمروا الشباب «بالعودة إلى بريق الماضي المشرق» (بتراركا) لأنّ الفترة الكلاسيكية هي المستقبل الحقيقي الفريد»[21]. كانوا يبحثون عن نموذج لشكل جديد من الحكم في «عصر الانوار» الخاص بهم، وأدركوا بصعوبة أنّهم كانوا ينظرون إلى الوراء. والمحيّر أنّ سلب الذات، في اعتقادي، من أرشيف العصور القديمة هو غياب الثورة تجاهها، عندما اكتشفوا أنّ الإجابة الحتمية، الرومانية قطعا، «للحكمة القديمة» هو أنّ الخلاص يأتي دوما من الماضي، وأنّ الأسلاف كانوا، مبدئيا، من «الرجال العظام».

إضافة إلى ذلك، أنّه لرائع أنّ يكون تصوّر المستقل - وهو فعلا مستقبل ثقيل للخلاص النهائي - المؤدي إلى نوع من العصر الذهبي البدائي، قد انتشر في فترة أصبح فيها التطوّر المفهوم المحظوظ لشرح حركة التاريخ. والمثال الساطع لثبات هذا الحلم القديم هو، فعلا، الهلوسة التي تصوّر بها ماركس

(21) George Steiner, *Après Babel*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, 1978, p. 132.

«مملكة الحرّيّة»، بلا طبقات ولا حروب، الذي جسّدته «شيوعية الجذور»، مملكة تمثّل أكثر من تشابه سطحي مع مملكة مائلة من أهال أصليين لساتورن، حيث يخضع الناس إلى قوانين «لا عن إكراه، بل عن طواعية». ففي شكله القديم، الأوّلي، لبداية التاريخ، يكون العصر الذهبي حزينا؛ فكأنّما، منذ آلاف السنين، توجّس أسلافنا الاكتشاف النهائي لمبدأ القصور الحراري في منتصف القرن التاسع عشر، وهو ثمل بالتطوّر - اكتشاف، قد يجرّد العمل من كلّ معنى، لو أُعيد طرحها ثانية[22]. ما حرّر الرجال الذين قادوا الثورات، في القرنين التاسع عشر والعشرين، من مبدأ القصور الحراري، هي على الأقلّ الدحض «العلمي» لأنغلس أكثر منها عملية التبني من قبل ماركس - وبالطبع من طرف نيتشه أيضا - لمفهوم الزمن الدوري حيث قد تظهر ذات يوم براءة مرحلة ما قبل التاريخ للأصول، منتصرة مثل قدوم المسيح الثاني.

ولكن ليس هذا مشكلنا. فعند تركيز اهتمامنا على رجال الفعل، على أمل العثور لديهم عن تصوّر للحرية متخلصة من الاضطرابات المتولدة، في الذهن البشري، عن انعكاسية الأنشطة العقلية - التقيّد المحتوم في لولب للأنا الذي يريد -، فإننا نترقب كثيرا بلوغ النتائج. إنّ هوّة العفوية الخالصة، التي، في عمليات التأسيس الأسطورية، تخترقها الثغرة بين التحرّر وتأسيس الحرية، كانت متخفية تحت حيلة، خاصة بالتراث الغربي (الوحيدة التي مانت فيها الحرّيّة دائما سبب وجود كلّ سياسة)، متمثلة في الملاحظة، في **الجديد**، على إعلان جديد، متطوّر عن القديم. ففي كمالها الأولي، ظلت الحرية قائمة في النظرية السياسية - أعتبر أنّها حرية وقع تصوّرها للعمل السياسي - في شكل وعود فقط، طوباوية ودون أساس، «لمملكة الحرية» النهائية التي تعني فعلا، في المنظور الماركسي على الأقلّ، «نهاية كلّ شيء»، سلم أبدية تضمحل في صلبها جميع الأنشطة البشرية تحديدًا.

ما من شك أننا نشعر بالإحباط بالوصول إلى مثل هذه النتيجة، ولكن لم نطرح، حسب اعتقادي، إلّا بديلا وحيدا في مجمل تاريخ تفكيرنا السياسي. لو

---

(22) R. J. E. Clausius, in *Columbia Encyclopedia*, 3e éd. (Note de l'éditeur).

أنّ مهمّة الفيلسوف، مثلما اعتقد هيغل، هو التمكن من إحدى المظاهر العابرة، فإنّ عقل عصر، في شباك مفاهيم العقل، أوغسطينوس، الفيلسوف المسيحي للقرن الخامس، هو عندئذ الوحيد الذي عرفه الرومان. كان رومانيّا تعلّما أكثر منه ولادة، ومعرفته هي التي دفعته إلى إعادة النظر في النصوص الكلاسيكية لجمهورية روما في القرن الأوّل قبل الميلاد، والتي في نفس الوقت لم تصمد سوى في شكل كتب علمية. ففي تأليفه العظيم **مدينة الله** يذكر، دون أن يقدّم تفسيرًا، ما قد يمكن أن يدعم أنطولوجيا فلسفة سياسية رومانية بحق أو ويرغيليوسية. ففي نظره، ومثلما نعرفه جميعا، خلق الإله الإنسان كمخلوق فان؛ فقد وقع بعث الإنسان والزمن في نفس الوقت، وتتأكد هذه الزمانية في الحالة التي يتمتع كلّ واحد منهما بالحياة ليس لتعدّد الجنس فحسب، بل عند الولادة، ظهور مخلوق جديد يظهر في التواصل الزمني **بكثافة** شيء جديد كليّا. كان لخلق الإنسان بنية جعل **البداية** ممكنة : إذن، حتى تكون [البداية]، فقد خُلق الإنسان قبل أن يخلق أي كان»[23]. تتجذر قدرة البداية ذاتها **في الولادة** وليس إطلاقا في عملية الخلق، بل في عملية أنّ كائنات بشرية، أناس جدد، يقدمون إلى العالم، دون انقطاع، بالولادة.

أدركت فعلا أنّ هذا التمشي الفكري، حتى وإن كان في شكل أوغسطي، ليس واضحا بما فيه الكفاية، إلى درجة أنّه يعني أنّه **محكوم علينا** الحرية بحكم ولادتنا، وأنّنا نريد الحرية أو لنا قرف من طابعها الاعتباطي، وأن «ترضينا» أو أننا نختار التملص من المسؤولية المخيفة التي تفرضها باتخاذ أي شكل من الإيمان بالقضاء والقدر. لا يمكن إبراز هذه الطريق المسدودة، إن لم تكن سوى واحدة، إلا بالاستنجاد بملكة عقلية أخرى، غريبة أيضا أكثر من ملكة البداية، وهي لقدرة على التحكيم، والتي قد يبيّن لنا تحليلها ما هو محلّ مراهنة في لذاتنا وفي استيائنا.

(23) *La Cité de Dieu*, livre XII, chap. 21, p. 349.

ملحق

التحكيم

مقتطفات من محاضرات حول الفلسفة السياسية لكانط

... نعرف، بفضل شهادة كانط، أنّ منعرج حياته كان اكتشاف الملكات المعرفية للعقل البشري وهناتها (في سنة 1770)، اكتشاف استوجب عشر سنوات لوضعه ونشره تحت عنوان **نقد العقل الخالص**. تعلمنا رسائله أيضا وما ينطوي عليه هذا العمل الضخم لعديد السنوات مقارنة بمشاريعه وأفكاره الأخرى. لقد كتب بأنّ «هذه القضية الأساسية» تكبّل وتعيق مثل «السدّ» كلّ ما تمنى إتمام ونشر آخر، وأنّه كان مثل «الصخرة معترضة طريقه» وأنّه لا يستطيع التقدّم إلا بعد إقصائه... قبل سنة 1770، أراد كتابة ونشر **أسس ميتافيزيقا العادات** بسرعة، وهي التي حرّرها وأصدرها بعد ثلاثين سنة. ولكن، في هذا التاريخ المبكر، وقع الإعلان عن هذا الكتاب تحت عنوان **نقد المذاق الاخلاقي**. عندما شرع كانط في نهاية الامر في **النقد** الثالث، أطلق عليه مرّة أخرى اسم **نقد المذاق**. وهكذا حدث أمران : فمن وراء المذاق، الموضوع المفضل للقرن الثامن عشر بأكمله، اكتشف ملكة إنسانية جديدة كليّا، بمعنى الحكم على الشيء. ولكن، سحب، بنفس الحركة، الافتراضات الأخلاقية لدائرة اختصاص الملكة الجديدة. وبعبارات أخرى : لم يعد المذاق وحده الذي يحدّد ما هو جميل وما هو قبيح؛ ولكن القضية [الأخلاقية] للخير والشرّ لا يمكن البتّ فيها لا بالمذاق ولا بالتحكيم، ولكن بالعقل وحده.

* * *

إنّ الروابط بين الجزأين [من **نقد ملكة الحكم**]... تتوافق أكثر مع السياسة أكثر منها وموضوع آخر من الانتقادات. أهمّها هي قبل كلّ شيء أنّ كانط لا

يستشهد، لا في هذا الجزء أو في الآخر، بالإنسان وكأنّه كائن عاقل أو ذو معرفة. فكلمة ترويح لم يقع البوح بها. يتحدّث الجزء الأوّل عن البشر في صيغة الجمع... مثلما يعيشون في مجتمع، والثاني عن الجنس البشري... الفرق الواضح بين **نقد العقل العملي** و**نقد ملكة الحكم** هو أنّ التشريعات الأخلاقية للأوّل صالحة لكلّ الكائنات الذكية، بينما تكتفي التشريعات الأخلاقية في الثاني على الكائنات البشرية فوق هذه الأرض. وتتعلق الصلة التي تحتلّ الجزء الثاني بأن تعالج القدرة على التحكيم أشياء خاصة التي «تضمّ كما هي عنصرا طارئا بالنسبة للكوني»، الذي يظلّ عادة من ميدان الفكر. وهذه المواضيع الخاصة هي من نوعين : يهتمّ **الجزء الأوّل** من **نقد ملكة الحكم** بمواضيع التحكيم الفعلية، مثل الشيء الذي نطلق عليه اسم «الجميل» دون تصنيفه في نمط عام. (عندما نقول «أي وردة جميلة !»، لا نتوصل بهذا الرأي القول أوّلا : جميع الورود جميلة، هذه الزهرة وردة، وبالتالي فهي جميلة.) النوع الثاني الذي يتطرق إليه **الجزء الثاني**، هو استحالة الرجوع بأي نتاج خاصة بالطبيعة إلى أسباب عامّة : «ما من عقل بشري دون استثناء (في الواقع ما من سبب لقيمة تامّة مثل قيمتنا، إلى درجة أنّها تتجاوزها) لا ترغب أن تفهم إنتاج شيء ما صغير الحجم مثل شفرة من العشب لأسباب ميكانيكية محضة» («ميكانيكية» في مصطلحات كانت، تعني السبب الطبيعي، ونقيضه يكون «التقني»، وهي الكلمة التي يرى فيها كانط «الاصطناعي»، بمعنى المصنوع لغاية معيّنة.(يخصّ الاهتمام هنا «الفهم»: كيف يمكن أن أفهم (وليس شرح فقط)، لماذا العشب، بصفة عامة، وهذه الشفرة من العشب موجودة.

* * *

إنّ الحكم على الشيء المتعلق بالخاص - **هذا** جميل، وهذا قبيح، هذا خير، وهذا شرّ - لا تحتل أي مكان في الفلسفة الأخلاقية لكانط. ليس الحكم على الشيء بالعقل العملي، والعقل العملي «يفكر» ويدلني على ما يجب القيام به وعدم القيام به، يؤسس الشريعة ويكون متجانسا مع الإرادة، إرادة تبثّ الأوامر، فتعبر بحتميات. وعلى عكس ذلك، يولد الحكم على الشيء من «المتعة التأملية الخالصة أو من الاكتفاء بالخمول». يسمى هذا «الشعور بالمتعة

التأملية للمذاق» وحصل نقد ملكة الحكم على أوّل عنوان نقد المذاق. إن تستند الفلسفة العملية إلى المتعة التأملية، فهي لا تقوم بذلك إلا عرضا إن كان المفهوم «أصليّا». أليس هذا معقولا ؟ كيف يمكن «للمتعة التأملية والاكتفاء بالخمول» أن يحصلا على أيّ شيء مرتبط بالتجربة ؟ ألا يدلّ هذا، بصورة قطعية، على أنّ كانط... قرّر بأنّ عنايته بالخاص والطارئ ينتميان للماضي ولم يكن [هذا الاهتمام] سوى حادثة إضافية ؟ ولكن، سنلاحظ أنّ الموقف الذي يتخذه، أخيرا، إزاء الثورة الفرنسية، وهو الحدث الذي لعب دورا أساسيّا في شيخوخته، بينما كان ينتظر كلّ يوم الجريدة بفارغ صبر، وقع تخديده بموقف المتفرجين العاديين، أولائك «الذين لم يشاركوا بأنفسهم في اللعبة»، واكتفوا بمجاراته «بمشاركة حماسية... وعاطفية...» وهي ثمرة «متعة تأملية واكتفاء بالخمول».

* * *

تحتلّ فكرة «توسيع الفكر مكانا أساسيا في نقد ملكة الحكم. نتوصل إلى ذلك «بمقارنة الحكم على الشيء بحكم الآخرين، والتي هي دون الأحكام الحقيقية من الأحكام الممكنة، على أن نكون مكان أي كان من الآخرين»[1]. إنّ الخيال هو الملكة القادرة على القيام به... لم يعد الفكر النقدي ممكنا إلا عندما يمكن دراسة بقية وجهات النظر. لذلك لم يقطع الفكر النقدي مع «الآخرين»... ومن شدّة الخيال، يجعلهم حاضرين، ويتحرّك ضمنيا في فضاء عمومي منفتح لجميع المناصرين والمعارضين؛ وبعبارات أخرى، يتخذ موقفا من مواطن العالم لكانط. التفكير بعقلية متسعة - هذا يعني ممارسة خياله للتجوّل...

يجب هنا أن ألفت الانتباه إلى سوء فهم عادي والذي نكون بسهولة فريسة له. لا يتمثل الشيء المرتبط بالفكر النقدي في تقمص عاطفي اجتياحي، بفضلها قد أكون قادرا على معرفة ما يحدث فعلا في فكر الآخرين. التفكير، عندما نفهم «التوضيح» مثلما يفعله كانط، يعني التفكير لذاته، «وهي حكمة فكر غير سلبي إطلاقا. فبلوغ هذا النوع من السلبية يسمى الفكر المسبق»، وحتى نكون مستنيرين

(1) *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexis Philonenko, Paris, 1974, p. 122.

يجب التخلص قبل كلّ شيء من الأفكار المسبقة. وقبول ما يحدث في ذهن من «وجهة نظرهم» (فعليا النقطة التي تنطلق منها أنظارهم، الظروف التي يخضعون إليها، المختلفة تماما من شخص إلى آخر، من طبقة أو مجموعة في خلاف مع أخرى) ليست وجهة نظري، لا يصل بعيدا لقبول أفكارهم بصفة سلبية، بمعنى تبادل الأفكار المسبقة المتعلقة بموقفي ضدّ موقفهم. يحدث «الفكر المتسع» عندما «نتجاهل الحدود التي تكون، بطريقة طارئة، خاصة بقدرتنا على الحكم على الشيء»[2] «لتجنب، الوهم الناتج عن الظروف الذاتية والخاصة»[3]، بمعنى عندما نهمل ما نطلق عليه عموما اسم المصلحة الخاصة لشخص والذي، حسب كانط، ليس بالمتنوّرة ولا بالقادرة على أن تكون كذلك، ولكنها في الحقيقة عنصر ضعف... كلما كان العالم الذي يتنقل فيه الشخص المتنوّر من وجهة نظر إلى أخرى متسعا، صار فكره «عاما»... غير أنّ هذا العام، ليس عام المفهوم - مفهوم «البيت» الذي نستطيع، فيما بعد، تحت سقفه اقحام جميع المباني الحقيقية. وهو، على عكس ذلك، شديد الارتباط بالأشياء الخاصة، شروط خاصة بوجهات نظر من الواجب استعارتها للوصول إلى «وجهة نظره العامة» الخاصة. لقد أشرنا بعد إلى وجهة النظر العامة باسم النزاهة؛ إنّها وجهة نظر نسيطر بها، نلاحظ ونطلق أحكاما أو مثلما يقول كانط، من حيث نفكر في شؤون الناس. ولا يقول كيف التصرف...

ولدى كانط نفسه، في أواخر حياته، احتلت هذه الحيرة مكانة هامة مع الموقف المتناقض ظاهريا، للإعجاب غير المحدود تقريبا بالثورة الفرنسية التي تبناها من ناحية، ومناهضته، غير المحدودة هي الأخرى، لكلّ عمل ثوري من قبل المواطنين من ناحية أخرى...

فردّ فعل كانط للنظرة الأولى، وحتى للثانية، لم يكن على الاطلاق مبهما... فهو لم يضعف أبدا في تقييمه لعظمة ما يطلق عليه نعت «الحدث الأخير»، وقلما تردّد في التنديد بكل من هيأوا له.

---

(2) Ibid., p. 129.

(3) Ibid., p. 129.

لا يمكن لهذا الحدث أن يكون من أفعال او مساوئ اقترفها البشر؛ بينما ما كان عظيما من بين الناس أصبح صغيرا أو ما كان صغيرا صار كبيرا؛ ولتختفي الصروح السياسية العتيقة والمشرقة بعملية سحرية؛ ولتبرز مكانها صروح أخرى من أعماق الأرض نوعًا ما. لا شيء من هذا القبيل. فالأمر يتعلق فقط بطريقة تفكير المتفرجين الذين يخزنون بعضهم علنًا في لعبة الثورات الكبرى.

وحتى تنجح أو تخفق ثورة شعب روحاني رأيناها تحدث في أيّامنا، وحتى يتراكم البؤس والجرائم البشعة إلى درجة أنّ رجلا حكيما يركن عندئذ إلى عدم معاودة التجربة بهذا الثمن، إن تمنى القيام بها وإتمامها على أحسن حال - أقول غير أنّ هذه الثورة تجد في عقول كلّ المتفرجين (الذين لم يندفعوا في اللعبة) **تعاطفا** لطموح يشمل عن قرب الحماس... والإثارة التي عن طريقها يتعاطف الجمهور الذي يتأمل عن بعد دون أن تكون له أي نيّة للتعاون[4].

... دون هذا التعاطف الطموح، قد تكون «دلالة» الحدث مختلفة تماما، أو بالأحرى منعدمة. ذلك أنّ هذا التعاطف هو ما يوحي بالأمل :

فالأمل، أنّه بعد ثورات، وموكب آثارها المغيّرة، يتحقق أخيرا الهدف السامي للطبيعة، **وجود عالمي**، وجود تتطوّر ضمنه كلّ القدرات الأصيلة للجنس البشري[5].

غير أنّه من الوجب عدم الاستنتاج بأنّه يميل فعلا إلى شقّ الثوار المستقبليين.

ولكن هذا الحق ليس دوما سوى فكرة تستوجب شرطا محدّدا لتحقيقها وهو الاتفاق حول **الوسائل** التي تمتلكها مع الأخلاق التي يجب على الشعب عدم تجاوزها. وغير مباح على الإطلاق الثورة، وهي دوما جائرة[6].

---

(4) *Le conflit des facultés en trois sections*, 1798, trad. Jean Gibelin, Paris, 1955, pp. 100-101, p. 103.

(5) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 8.

(6) *Le conflit des facultés*, 2, n. 1, pp. 102-103.

... و[يضيف]

حتى وإن جعلنا عنف ثورة ناتجة عن دستور معيب، غير شرعي لا محالة، من الحصول على دستور متماش مع القانون، ليس من الضروري مع ذلك اعتبار إعادة العمل لدى شعب بدستور سابق كعمل مباح، رغم أنّ كلّ من ساهموا في هذه الثورة بالعنف أو الحيلة يمكن لهم باستحقاق تحمّل العقاب المخصص للمتمردين[7].

...ما نتبيّنه هنا بوضوح، هو الصرع بين المبدإ الذي يسيّر العمل والمبدإ الذي يرشد التحكيم... ويوفر كانط، أكثر من مرّة، رأيه في خصوص الحرب وفي غير موقع بأكثر جهد أكثر من **نقد القدرة على التحكيم** حيث يتطرق إلى الموضوع، بطريقة نموذجية كليّا، في القسم المتعلق بالسمو :

فعلا، ما هو الشيء المثير جدّا لإعجاب المتوحّش؟ فالإنسان، الذي لا يرتعب، والذي لا يصاب بالخوف، والذي لا يثنيه إذن الخطر... حتى في الحالة الأكثر تمدّنا، فإننا نحتفظ بهذا الاحترام الخاص للمحارب.... ذلك لأنّنا نعترف في ذلك بالفعل نفسا منيعة أمام الخطر. يمكن لنا إذن مناقشة، كلما أردنا، وذلك بمقارنة رجل الدولة بالقائد الحربي، الذي يستحق، من بين الاثنين، بالخصوص احترامنا، فيقرر التحكيم الجمالي لصالح الثاني. فالحرب ذاتها... لها بعض الشيء لسامي في حدّ ذاته... وفي المقابل، تجعل السلم الطويلة المدى العقل التجاري المحض سلطانا وكذلك في نفس الوقت الأنانية الحقيرة، والجبن والارتخاء، تحقيرا لطريقة تفكير الشعب[8].

هذا هو حكم المفرج (بمعنى الحكم الجمالي)... ولكن ليس فقط الحرب «مشروعا غير مرغوب فيها... والمشتعلة بعواطف جامحة» تستطيع فعلا، بسبب غياب دلالة منها، أن تصلح لتهيئة سلام عالمي نهائي - يؤدي الإرهاق الصريح إلى فرض ما لم يستطع العقل ولا حسن النيّة الحصول عليها -، ولكن

(7) *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, 1795, trad. Jean gibelin, Paris, 1948, Appendice I, p. 60.

(8) *Critique de la faculté de juger*, 28, p. 100.

رغم الخطر المخيف الذي تكبل بها الجنس البشري والبؤس ربما العظيم أيضا الذي يفرضه ثبات إعدادها زمن السلام، غير أنّ الحرب هي غرض إضافي... لتطوير نحو أعلى مستوى المواهب الصالحة للثقافة[9].

... هذا الحكم الجمالي والنظري، في شكل مخططات، ليس له نتائج عملية للعمل. وفي خصوص العمل، ليس هنالك من شكّ بأنّ

العقل العملي يعلن فينا أخلاقيا حقّ نقضه الذي لا يُقاوم: **يجب أن لا تكون هنالك أي حرب**... لذلك فإن السؤال لا يتمثل في معرفة إن كان السلام الدائم شيئا حقيقيا أو أنّ ذلك ليس سوى خرافة وإن لم نكن نخطئ في أحكامنا النظرية عندما نقبل الحالة الأولى، ولكن يجب أن نتصرف إن الشيء الممكن حدوثه لا يحدث، بل من الواجب أن يحدث.. وإن ظلت نهايتنا، في شأن تحقيقها، دوما أمنية، تكون واجبا[10].

ولكن لا تلغي تعاليم العمل هذه الحكم الجمالية والتأملية. وبعبارات أخرى، رغم أنّ كانط كان دوما على استعداد للعمل لفائدة السلام، فلم يكن مغفلا وحافظ على حكمه في الذاكرة. ولو وضع عمليا المعرفة المكتسبة كمتفرّج، لكان مجرما في نظره. وإن غفل، تحت تأثير هذا «الواجب الأخلاقي»، أي ما علمه إياه المتفرّج، لأصبح ما أراد العديد من رجال الخير أن يصيروا في تشابك الشؤون العامة - مثاليّا متأوّهًا.

* * *

وبما أنّ كانط لم يضع فلسفته السياسية كتابيّا، فأحسن طريقة للعثور على ما فكّر فيه حول هذا الموضوع هو الرجوع إلى **نقد الحكم الجمالي** حيث يبحث في إنتاج الأعمال الفنية مقارنة للذوق الذي يحكم عليها ويستنتج منها، فيواجه مشكلا مماثلا. نكون مدفوعين إلى تصوّر إنّه لتقييم عرض فرجوي، يجب أوّلا أن يوجد، وانّ التفرج يأتي بعد الممثل - وذلك بتجاهل الأمر بانّ ما من شخص يتمتع بجميع قدراته لا يقيم عرضا إن لم يكن متيقنا من جمهور. فكانط

(9) Ibid., 83, p. 243.
(10) *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, 1971, pp. 237-238.

مقتنع بأنّ العالم الخاص للإنسان قد يكون قفرا، وعالمًا دون إنسان، يعني، بالنسبة إليه، دون متفرّج. وفي تحليل الحكم الجمالي، يكون التمييز بين العبقري، المُطالب بإنتاج أعمال فنية و«لا شيء إضافي» (مثلما نقول، وهو ما لا يقوم به كانط) سوى المذاق الذي يحكم عليها ويرى فيها أو لا جمال الأشياء. «ولإصدار أحكام حول الأشياء الجميلة، يجب وجود **ذوق**... لإنتاج **العبقرية**». فالعبقرية، بالنسبة إلى كانط، هي مسألة ابتكار وخصوبة للخيال، والمذاق... قضية تحكيم. ويتساءل لمعرفة أيّ الملكتين هي «الأكثر نبلا»، وما هو الظرف **الضروري** «الواجب البحث عنه، عندما يحكم على الفنّ بأنّه جميل» - إن اعتبرنا، بالطبع، أنّه أيضا في صورة ما إذا أغلبية من يحكم على الجمال لا يمتلكون ملكة الخيال المنتج المسمى بالعبقرية، فإنّ الأشخاص القلائل الموهوبين بعبقرية ليسوا محرومين من ملكة المذاق.

والإجابة هي التالية :

لا يتطلب الجمال بالضرورة أن نكون أثرياء ومبتكرين للأفكار؛ فهو يتطلب بالأحرى تطابق الخيال في حريّته مع شرعية الإدراك. ذلك أنّ ثراء الخيال عند حريّته دون قيد لا يفرز سوى الهراء؛ وعلى عكس ذلك، فإنّ ملكة الحكم هي القدرة على توفيرها للإدراك.

والمذاق، مثل ملكة الحكم عموما، هو تهذيب العبقري؛ فهو الذي يقلّم له الأجنحة، يمدّنه ويصقله... ويوفر للأفكار بعض الصلابة ويجعلها قابلة لتصديق دائم وكوني أيضا، حتى يكون مثالا للأخرين وبثقافة متطورة على الدوام. وإذن في صورة ظهور صراع بين هذين الميزتين، فإنّ أمرا ما يجب التضحية به عمل فني، وهذا لا يخص بالفعل ما هو عبقري [وإلا لا يجد الحكم شيئا يحكم عليه][11].

ولكن يقول كانط صراحة أنّه «بالنسبة للفنون الجميلة... يكون **الخيال، والإدراك، والروح والمذاق** مطلوبة» ويضيف، في هامش، بأنّ «الملكات الثلاث

(11) *Critique de la faculté de juger*, 50, p. 148.

الأولى لا تتلقى وحدتها إلا من الرابع»[12]، بمعنى المذاق، أي الحكم. إضافة إلى ذلك، يمكن للفكر من حيث هو ملكة متميزة عن العقل، والفطنة والخيال، للعبقري من العثور، للأفكار، على تعبير «عن طريقها يمكن للاستعداد الشخصي للروح المستحدثة... التواصل مع الغير»[13]. ويتمثل الفكر، بعبارات أخرى أنّ الذي يلهم العبقرية والوحيدة، والتي «لا يلقنها أي علم ولا تكتسبها أي وضعية» في التعبير «عما يجل عن الوصف لحالة الروح»[14]، وأنّ بعض الصور تثيرها في كلّ واحد، بينما لا نجد كلمات متطابقة، وأننا لا نستطيع، دون إعانة العبقري، تمريره من إنسان لآخر؛ فهي المهمة المخصصة للعبقري بأن يجعل هذه الحالة الفكرية «في تواصل كوني»[15]. إنّ الملكة التي تقود هذا التوصل هو المذاق، وهذا المذاق، أو بالأحرى الحكم، ليس حكرًا على العبقري. إنّ الشرط الحصري لوجود شيء جميل هو التواصل؛ ويخلق حكم المتفرّج الفضاء الذي من دونه ما من شيء مشابه قد لا يبرز. يزخر الميدان العام بالنقاد والمتفرجين، وليس بالممثلين والمبدعين؛ ودون هذه الملكة النقدية للحكم، قد يكون العاقل إلى حدّ بعيد منعزلا عن المتفرّج إلى درجة أنّنا لا نبصره. أو، بتعبير مغاير للأمور، ولكن بصيغ كانطية : ترتبط اصالة الفنان نفسه (أو الجديد لدى الممثل) في قدرته على جعل غير الفنانين (او غير الممثلين) يفهمون. وبينما نستطيع الحديث عن العبقري بالصيغة المفردة، بحكم أصالته، لا يمكننا أبدا الحديث... بنفس الطريقة عن المتفرّج : فالمتفرّجون لا يوجدون إلا بصيغة الجمع. لا يُعتبر المتفرّج في العمل، بل هو دوما في علاقة مع بقية المتفرجين. ولا يشاطر مع المبدع ملكة العبقرية، والأصالة، ولا مع الممثل ملكة الجديد؛ فالملكة التي يشتركون فيها هي ملكة الحكم.

وفيما يخصّ الفعل، هذه الفكر على الأقلّ قديمة قدم العصر الروماني القديم (خلافا للعصر القديم الإغريقي). نجدها معبّرًا عنها، لأوّل مرّة، في تأليف شيشرون حول الخطيب :

(12) Ibid., 50, p. 149.
(13) Ibid., 48, p. 146.
(14) Ibid., 49, p. 147.
(15) Ibid., 49, p. 147.

يتميّز كلّ الناس، فعلا، بنوع من الشعور غير الواعي، دون ثقافة فنية أو مبدإ نظري، بين ما يوجد من حسن أو معيب في الفنون أو في العلوم النظرية. يقومون بذلك في اللوحات، والتماثيل والأعمال الفنية، بقدر ما أنّ الطبيعة لم تساعدهم على الفهم؛ فيحكمون بطريقة فضلى عندما يتعلق الأمر بالكلمات، والإيقاعات، والأصوات، وكلّ التأثيرات التي ترتكز على الأحاسيس المشتركة للجميع والتي أرادت البيعة أن لا يُحرم من نورها أحد[16].

ويضيف ملاحظا:

إنّه لأمر مدهش، أنّه، عندما ننتج، هنالك فرق كبير بين الإنسان المتعلّم والجاهل، وأنّه يوجد منهم قليل عندما يجب التحكيم[17].

ويلاحظ كانط، بنفس الإلهام، في **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر عملية** بأنّ الجنون يتمثّل في فقدان الحسّ المشترك الذي يسمح بالحكم كمتفرّج؛ والمقابل للحسّ المشترك هنالك **الحسّ الخاص**، حسّ شخصي يطلق عليه أيضا «الأنانية المنطقية»[18] موهما بأن الملكة المنطقية، التي نستنتج منها انطلاقا من مقدّمات، قد تستطيع عند البيع العمل خارج التواصل - وهذا تقريبا كما لو أنّ الجنون يحدّد ضياع الحسّ المشترك، فتؤدي إلى نتائج مجنونة، لأنها فعلا قد تنفصل عن التجربة التي لم تعد صالحة ولم تعد شرعية إلا بحضور الآخرين.

إنّ المظهر المذهل في هذه القضية هو أنّ الشعور المشترك، ملكة الحكم والتمييز بين الخير والشرّ، يكون مرتكزا على حاسة المذاق. فمن بين الحواس الخمس، ثلاث منها تمدّنا بوضوح بأشياء تنتمي للعالم الخارجي وهي بالتالي سهلة التواصل. تخصّ الرؤية، والسمع واللمس مباشرة، وإن صحّ القول بموضوعية، الأشياء؛ أمّا حاستا الشمّ والمذاق فتثيران حواس داخلية محرومة تماما من التواصل؛ إنّ ما أتذوّقه وما أشعر به لا يمكن إطلاقا التعبير عنهما بالكلمات. يظهر أنهما، مبدئيا، من الحواس الخاصة. أضف إلى ذلك، أنّ الحواس الثلاث المجرّدة لها قاسم مشترك أنّها قادرة على إعادة-التمثيل -

(16) *De l'orateur*, trad. Edmond Gourbeaud, Paris, 1930, livre III, 195, t. III, p. 80.
(17) Ibid., 197, p. 81.
(18) *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, 1964, p. 18.

الاستمتاع بشيء غائب؛ أستطيع تذكر منزل، وهواء ولمسة قماش مخملي. وتسمى هذه الملكة، لدى كانط، الخيال - فلا يكون المذاق ولا الشمّ بالقادرين عليه. ومن ناحية أخرى، فإنهما بوضوح من حواس التمييز. يمكننا تعليق الحكم على ما نشاهد حتى على ما نسمع وما نلمس، وبصعوبة. ولكن عندما يتعلق الأمر بالمذاق أو بحاسة الشمّ تكون عبارة هذا يعجبني أو هذا يثير استيائي مباشرة وغير قابلة للمقاومة. ومرّة أخرى تكون المتعة والاستياء من الأمور الخاصة بالتمام. عندئذ، لماذا لا يقع - ليس لدى كانط فقط، بل من غراسيان يي مورالاس، الرفع من شأن المذاق إلى مصاف محرك لملكة الحكم العقلية؟ والحكم بدوره، وأرى الحكم الذي ليس بالحكم المعرفي فقط والموجود في الحواس التي توفر للإنسان الأشياء التي يتقاسمها مع كلّ ما يعيشه ومتحصلة على نفس الجهاز الحسي المشابه له، ولكن الحكم الفاصل بين الخير والشرّ، لماذا يكون من واجبنا أن نجعله يرتكز على هذا الحسّ الخاص؟ أليس حقيقيّا بأنّ عملية التواصل ضيقة جدّا، فيما يتعلق بالمذاق إلى درجة أنّنا لا نستطيع النقاش في شأنه؟

* * *

قلت بأنّ المذاق والشمّ هما أكثر الحواس الشخصية، بمعنى أنّ من يرى فيهما حاسة، ولا شيء، يكون محسوسا وحيث أنّ هذه الحاسة ليست موجهة نحو الشيء ولا يمكنها إثارة الذكرى. نستطيع التعرف على رائحة وردة أو مذاق طعام عندما نجدهما، ولكن لا يمكننا أن نرى أحدهما حاضرا بنفس طريقة شيء مُشاهد أو نغم مسموع... وفي نفس الوقت، نعرف لماذا المذاق، أكثر من غيره من الحواس، أصبح محرّك الحكم؛ فالمذاق والشمّ وحدهما يقومان، حتى بحكم طبيعتيهما، بعمل للتمييز وما من حاسة أخرى تشترك في الخاص كحاسة خاصة : فكلّ الأشياء المتوفرة للحواس الموضوعية تشترك خصائصها مع أشياء أخرى. أضف إلى ذلك، أنّ «هذا يعجبني» أو «هذا لا يعجبني» تفرض وجودها بصفة قاهرة في المذاق والشمّ. إنّ الاثنين فوريان، دون وساطة للعقل أو التفكير... إنّ «هذا يعجبني» أو «هذا لا يعجبني» متشابهان تقريبا مع «هذا يتماشى معي» أو «هذا لا يتماشى معي». فعقدة المسألة هنا : إني متأثر مباشرة.

ولهذا السبب أيضا، لا يمكن، إلى هذا الحدّ، أن يوجد نقاش حول الخير والشرّ... ما من شيء يستطيع إقناعي أن أحبّ المحار إن كنت لا أحبّه. وبعبارات أخرى، ما هو مقلق في مسائل المذاق، أنّها دون تواصل.

يمكن توفير الحلّ لهذين اللغزين باسمي ملكتين أخريْن - الخيال والحسّ المشترك.

1/ **الخيال**... يغير الشيء إلى شيء لست في حاجة إلى أن يكون أمامي، ولكنني، نوعًا ما، استبطنته، إلى درجة أنّه يمكن أن يؤثر فيّ وكأني حصلت عليه من شعور غير موضوعي. يقول كانط : «الجميل هو الذي يعجبني بحكم بسيط»[19]. بمعنى : المهمّ ليس معرفة إن كان هذا يعجب على مستوى الإدراك؛ ما يعجبني ببساطة في الإدراك لطيف وليس جميلا. فالجميل يُعجب في التصوّر : فقد هيأه الخيال بطريقة تجعلني أفكر فيه، في «عملية التفكير»[20]. وإذن ليس سوى الذي يُلمس، يؤثر بالتصوّر، عندما لا نستطيع أن نوصم بحضور مباشر - مثلما يكون أيضا المتفرج غير ملتزم بالوقائع الحقيقية للثورة الفرنسية - الممكن الحكم عليه بأنّه حسن أو سيء، هام أو في غير محلّه، جميل أو قبيح أو بين الاثنين. نتحدّث عندئذ عن الحكم على الأشياء وليس إطلاقا عن المذاق، ذلك لأنّه، رغم أنّا معنيون كمادة للمذاق، أقمنا في هذا الوقت، بفضل التصوّر، المسافة المرجوّة، البُعد، أو الانفصال، واللامبالاة الضرورية للمصادقة أو عدم الرفض، أو لتقييم القيمة الحقيقية للشيء. فبإزاحة الشيء، نخلق الظروف الضرورية للتجرّد.

2/ **الحسّ العام** : تفطّن كانط بسرعة إلى وجود شيء ما غير ذاتي فيما يظهر أكثر ذاتية وأكثر خصوصية للإحساس؛ هكذا يتحدّث عن ذلك : يجب معرفة أنّ مسائل الذوق، «لا يهم الجمال عمليا إلا في **المجتمع**... لقد لا يحول إنسان مهمل في جزيرة مهجورة أن يزوق بنفسه لا كوخه ولا ذاته... [فالإنسان] لا يمكن أن يرضيه شيء عندما لا يستطيع أن يشعر بإشباع رغبة مشتركة مع

(19) *Critique de la faculté de juger*, 29, p. 104.
(20) Ibid., 40, p. 127.

الآخرين»[21]، بينما نحتقر أنفسنا عندما نغش في اللعب، ولكن لا نخجل عندما يقبض علينا. أو بالأحرى : «في موضوع الذوق، يجب التخلي عن الذات لفائدة الآخرين» أو بهدف إثارة إعجابهم. وفي نهاية الامر، وبطريقة متطرفة كليّا : «في المذاق، تنهزم الأنانية»، فنحن نعير وزنًا للمعنى الاصلي لكلمة أنانية : يجب قهر وضعية ذاتية خاصة لصالح الآخرين. وهذا يعني بأنّ العنصر غير الذاتي لحواس غير موضوعية هي الترابط الذاتي. (يجب ان نكون منفردين للتفكير؛ ونحن في حاجة إلى مرافق لتذوّق وجبة).

إنّ الحكم على الشيء، وخاصة أحكام المذاق، لها دوما مفعول على الآخرين وتأخذ... بعين الاعتبار أحكامها المحتملة. ذلك امر ضروري بحكم أني كائن بشري ولا يمكنني أن أعيش دون مرافقة البشر... ويظهر أنّ التوجه نحو الآخر، الأساسي في الحكم على الشيء وفي المذاق، في تعارض بقدر الإمكان مع الطبيعة ذاتها، المزاجية تماما، مع حاسة المذاق. ظلّ كانط مقتنعا، وهو واعٍ تمام الوعي بنتائج هذه العلاقة، بانّها صحيحة. والمظهر الذي يؤيده كثيرًا هو الملاحظة، الصحيحة فعلا، والقائلة بأنّ المضاد لما هو جميل ليس القبيح، ولكن «ما يثير الاشمئزاز»[22]. ثمّ لا ننسى أنّ كانط أراد في الأصل كتابة نقد المذاق الأخلاقي....

... الخيال في المجهر : نحكم على الأشياء التي لم تعد موجودة... ولا تؤثر بصفة مباشرة. ولكن، عندما ينفصل الشيء عن الأحاسيس الخارجية، يصير موضوعا للأحاسيس الداخلية. عندما نتصوّر شيئا غائبا، فكأنما نشذب بها الحواس التي بها توفّر الأشياء موضوعيتها. فحاسة المذاق هي حاسة نستطيع بها أن نقول بأننا نشعر بذاتنا، نوعًا من الإحساس الداخلي... تهيئ هذه العملية من الخيال الشيء «لعملية التفكير». وهذه الأخيرة هي النشاط الحقيقي للحكم على شيء.

... وبغلق الأعين، نصير من المتفرجين النزهاء، غير متأثرين مباشرة بالأشياء المرئية. الشاعر الأعمى. وبالأحرى : بالقيام بما تدركه الحواس

(21) Ibid., 41, pp. 129-130.
(22) Ibid., 48, p. 142.

الخارجية موضوعا للحواس الداخلية، نضغط ونكثف على تعدّد ما هو متوفّر حسيّا، فنحن مطالبون مباشرة إلى «النظر» بأعين العقل، بمعنى النظر للكلّ الذي يوفّر دلالة للأشياء الخاصة...

والسؤال المطروح الآن هو التالي : ما هي معايير عملية التأمّل؟ يسمى [الحس الداخلي] مذاقا، لأنّه مثل كلّ مذاق **يختار**. ولكن هذا الاختيار في حدّ ذاته خاضع، في مرحلة ثانية، إلى آخر : يمكننا أن نوافق أو أن نرفض حتى عملية **الإعجاب**، فهي خاضعة إلى «القبول أو عدم القبول». يستشهد كانط بأمثلة : «فرح رجل فقير ولكن عاقل في شأن تركة لوالد محبوب ولكنه بخيل... أو بالأحرى كيف أنّ ألما عميقا يمكن أن يعجب من يعاني منه (حزن أرملة بعد وفاة زوج كثير الخصال)، أو كيف أن متعة تثير الإعجاب بالزيادة أو بسبب حزن (مثال ذلك الضغينة، والحسد، والتعطش للانتقام) يمكن أن تثير استياء إضافيّا»[23]. جميع هذه التوافقات والاستنكارات هي أفكار بعد انقضاء المر؛ فعندما ننهمك في بحث علمي، يمكن أن يكون لنا وعي غامض بالسعادة به، ولكن عندما نفكر فيه فيما بعد... يمكننا أن نشعر «بالمتعة» الإضافية بإقرار الانشغال به. وفي هذه المتعة الإضافية، ليس الشيء هو محلّ الإعجاب، ولكن الحالة التي نجد فيها لطيفا؛ وإن ربطنا هذا بالطبيعة جمعاء أو بالعالم، يمكننا القول : يعجبنا أنّ عالم الطبيعة يروقنا. إنّ عملية الموافقة في حدّ ذاتها تخلق المتعة، وعملية الرفض تثير الاستياء. ومن هنا السؤال : كيف نختار بين القبول والرفض؟ يمكن أن نخمّن أنّ أحد المعايير أخذا بعين الاعتبار الأمثلة : يتعلق الأمر بالتواصل، وبالطبيعة العامة. لسنا متسرعين بإعلان فرحته عند موت والده، أو مشاعر الكراهية والحسد؛ وفي المقابل، ليس لدينا أي تردّد للقول بأنّنا نحب البحث العلمي، ولا نخفي الحزن لموت زوج صالح.

فالمعيار هو التواصل، والنموذج الذي يحدّد القرار هو الإدراك العام، التفكير السليم.

(23) Ibid., 54, p. 157.

حقيقي أنّ الشعور الذي توفره الحواس هو «دوما مبلغ... لو قبلنا أنّ كل شخص يملك حسّا مشابها لحسنا، ولكن لا نستطيع أبدا أن نفترض هذا من شعور بالأحاسيس»[24]. إنّ هذه الأحاسيس خاصة وما من حكم يضعها في المحك : فنحن ببساطة سلبيون، نردّ الفعل، فلسنا عفويين مثلما نكون عندما نتخيّل أو نفكر في شيء.

وفي أقصى الطرف المقابل، نجد الأحكام الأخلاقية : وهي، في نظر كانط، ضروريّة؛ يسيّرها العقل العملي... حتى وإن استطعنا [تبليغها]، فهي تظلّ سارية المفعول.

وفي مقام ثالث، لدينا احكام الجمال أو المتعة المتأتية من الجمال : «يرافق هذا الشعور الخشية العامة (وليس الإدراك) لشيء عن طريق الخيال... بوساطة سلوك ملكة الحكم الذي من الواجب أن تضعها هذه الأخيرة لفائدة التجربة الأكثر ابتذالا»[25]. هنالك احتكام مماثل في كلّ تجربة نقوم بها مع العالم. فهو يرتكز على «الإدراك المشترك والسليم الذي من الواجب افتراضه في كلّ واحد منّا»[26]. كيف يتميّز هذا «الحسّ المشترك لدى الجميع» عن الأحاسيس الأخرى التي نمتلكها بصفة مشتركة والتي، على الأقلّ، لا تضمن انسجام الحواس ؟

المذاق، نوع من الإحساس المشترك

يتغيّر المصطلح. يشير أحدها، الحس المشترك لدى الجميع، إحساسا مثل الأحاسيس الأخرى - متجانس، لكلّ واحد منها، حتى في ألفته. وباستعمال العبارة اللاتينية، قصد كانط التفكير في شيء آخر : إحساس إضافي - نوع من القدرة الذهنية إضافية (بالألمانية : **التفاهم بين البشر**) - التي تولج كلّ إنسان في مجموعة : «فالإدراك العام الذي نترقبه دوما ممّن يدعي اسم الإنسان»[27].

(24) Ibid., 39, p. 125.
(25) Ibid., 29, p. 126.
(26) Ibid., 39, p. 126.
(27) Ibid., 40, p. 127.

هذا **الإحساس المشترك** هو الإحساس البشري بامتياز، إذ المخابرة، بمعنى اللغة، مرتبطة بها... «إنّ الميزة الوحيدة العامة للاستلاب هو فقدان **الحسّ المشترك** وظهور التفرّد (**الإحساس الفردي**)»[28].

يجب أن نفهم، في ظلّ هذه العبارة **الإحساس المشترك**، فكرة الإحساس المشترك للجميع، بمعنى بملكة الحكم التي في تأملها تأخذ بعين الاعتبار عند التفكير (بداهة) في نمط تصوّر أي إنسان آخر، قصد ربط، إن صحّ التعبير، حكمه بالعقل البشري بأكمله... هذا هو ما يحصل عليه مقارنة بحكمه على أحكام الآخرين والتي هي فعلا أقل الأحكام الحقيقية من الأحكام الممكنة وإن حللنا مكان آخر، بينما بتغافل الحدود التي، بطريقة طارئة، تكون خاصة بملكتنا على الحكم... لا شكّ أنّ عملية التأمل هذه تظهر سطحية كثيرا حتى نتمكن من أن ننسبها إلى هذه الملكة التي نطلق عليها اسم **الفطرة السليمة**؛ ولكن، لا تظهر كما هي عندما نعبر عنها في الصيغ الاعتباطية؛ فليس هنالك من أمر طبيعي أكثر من أن نتغافل عن الإغراء والعاطفة عندما نبحث عن حكم يصلح أن يكون قاعدة كونية[29].

ثمّ تأتي الأمثلة [المتعلقة] بهذا **الإحساس المشترك**[30] : التفكير بنفسه (مثل الأنوار)؛ التفكير بانتحال مكان شخص آخر (مثل العقلية المتسعة)؛ وحكمة الفكرة المتسقة (أن تكون متناسقا مع نفسك).

لسنا عند هذا الحدّ في ميدان المعرفة؛ فالحقيقة تقيّد، ولسنا في حاجة إلى حكم. لا تنطبق الأحكام ولا تكون ضرورية إلا فيما يتعلق بالآراء والأحكام. ومثلما هو الأمر في الميدان الأخلاقي، تدلّ حكمة السلوك على قيمة الإرادة، فإنّ حكم الحكم على الأشياء تشهد على «طريقة التفكير» في شؤون الوجود المُتصرف فيه عن طريق الحسّ الجماعي.

وكلما كان المجال المخصص للمواهب الطبيعية للإنسان صغيرا، حسب الانتشار والدرجة، غير أنّ هذا يدل على شخص متفتح الذهن على أن يقدر

(28) *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 83, p. 84.
(29) *Critique de la faculté de juger*, 40, p. 127.
(30) *Anthologie du point de vue pragmatique*, 59.

التسامي فوق المعطيات الذاتية، التي يتمسك بها الغير بقوّة، وأن يقدر على التفكير عن حكمه الخاص انطلاقا من وجهة نظر كونية (التي لا يمكن تحديدها إلا إذا ما اعتمدنا وجهة نظر الآخر)[31].

... المذاق حسّ جماعي والحسّ يعني هنا «أثر تأمل بسيط للفكر»[32]. يؤثر فيّ هذا التأمل وكأنّه يتعلق بإحساس... «نستطيع تعريف المذاق بملكة الحكم لما يوفره شعورنا، متبعين التصوّر [وليس الإدراك] المتوفر كونيا بصفة انتقالية دون واسطة مفهوم»[33].

لو تمكنا من قبول بأنّ التواصل الكوني البسيط لشعوره يحتوى بعد في حدّ ذاته على مصلحة لنا.. فإننا قد نستفسر لماذا يُفترض أن يكون الشعور في الحكم، إن صحّ القول، واجبا[34].

لا تبلغ صحّة هذه الأحكام أبدا أحكام الفرضيات المعرفية أو العلمية، التي لم تكن، حقا، أحكاما. (عندما نقول : السماء زرقاء، أو اثنان مع اثنين يساوي أربعة، فإننا لا «نحكم»؛ نقول ما هو موجود، مجبولين أن نشهد سواء بالأحاسيس أو الفكر). وليس بهذه الطريقة نستطيع أن نرغم أي كان بقبول أحكامه الخاصة - هذا جميل، وهذا قبيح (لا يعتقد كانط على أيّ حال أن تكون الأحكام الأخلاقية نتاج تأمّل وخيال، مما يجعل أنّها ليست فعليا أحكامًا) - ليس بوسعنا إلا «أن نستجدي»، «البحث» عن موافقة الآخرين. وفي هذا العمل على الإقناع، نستجدي «الحسّ الجماعي»... كلما كان الذوق خاصا بأقل درجة بالفرد، كلما كان من السهل جدًا التواصل، ومرّة اخرى، يمثل التواصل المحكّ. تدعى النزاهة، لدى كانط، «الاكتفاء الخالص والمترفع»، متعة نزيهة توفر الجمال[35]... وبالتالي، إن أشار الفصل 41 [من نقد ملكة الحكم] إلى «متعة الجمال»، فهو يعالج في الحقيقة بالاهتمام بتحقيق رغبة خالصة ونزيهة... عندما نصف شيئا بأنّه جميل، فإنّنا نشعر «بمتعة نسبية بوجودها» وفي هذا «يتمثل

(31) Ibid., 40, p. 128.
(32) Ibid., 40, p. 129.
(33) Ibid., 40, p. 129.
(34) Ibid., 40, p. 129.
(35) Ibid., 2, p.51.

الاهتمام»[36]. (ففي إحدى تأملاته في كراريسه، يلاحظ كانط بأنّ الجميل يعلّمنا أن نحبّ دون مصلحة أنانية. وأنّ الميزة لهذا الاهتمام هو أن «لا نهتمّ إلا في صلب المجتمع»[37].

... يؤكد كانط الحقيقة بأنّ إحدى الملكات الذهنية، ملكة الحكم، تفترض وجود البقية. وليس فقط ما ما تطلق عليه مصطلحاتنا اسم حكم؛ مرتبط به... كلّ آلية أنفسنا إن أردنا القول... فبعملية تبليغ مشاعره، ورغباته، وقناعاته المحضة والنزيهة، نكشف عن اختياراته ونختار من نعاشر. «أرغب أن أكون مخطأ باتباع رأي أفلاطون على ان أكون محقا باتباع موقف البيتاغوريين» [شيشرون].

وأخيرا، كلما اتسع مجال الأشخاص الممكن التواصل معهم، كلما ازدادت قيمة الشيء :

وإذن، حتى وإن كانت المتعة، التي توصل أي كان الحصول عليها من أي شيء، دون قيمة ولا يضمّ في حدّ ذاته أي مصلحة هامة، فإنّ فكرة توصله الكوني تضيف لها قيمة بصفة غير متناهية تقريبا[38].

في هذه اللحظة، ينضمّ دون عناء نقد ملكة الحكم إلى تأمّل كانط حول إنسانية موحدة، تعيش في سلام أزلي... لو

ترقب أي كان وطالب كلّ واحد الأخذ بعين الاعتبار هذا التواصل الكومي [للمتعة، والفرحة النزية، بينما نصل نقطة يوجد فيها] عقد أصلي، تمليه إن صحّ التعبير البشرية ذاتها[39].

... بفضل فكرة الإنسانية هذه، الحاضرة في كلّ شخص بأنّ البشر إنسانيون، ويمكن القول بأنّهم متحضرون أو متعاطفون بقدر ما تصير الإنسانية مبدأ لعملهم ولأحكامهم أيضا. ففي هذه اللحظة يتحد الممثل والمتفرّج؛ وحكمة الممثل وحكمة «المعيار» القائلة بأنّ المتفرج يحكم على مهرجان الالم لا يمثلان إلا واحدا. ويمكن لحتمية العمل، القطعية نوعًا ما، إعلانها على هذا

(36) Ibid., 41, p. 129.
(37) Ibid., 41, p. 129.
(38) Ibid., 40, p. 130.
(39) Ibid., 40, p. 130.

النحو : أعمل حسب الحكمة التي بفضلها يمكن لهذا العقد الأصلي أن يتحقق في شريعة كونيّة.

وفي الختام، سأحاول فكّ بعض المسائل : فأكبر مشكلة يطرحها الحكم هو أن يكون «ملكة تتمثل في التفكير في الخاص»[40]، ولكن **التفكير** يعني التعميم، وإذن فهو ملكة الدمج، بطريقة غريبة، الخاص بالعام. إنّ لمن السهل أن يتوفر العام - قاعدة، مبدإ، وقانون - إلى درجة أنّ الحكم يكون مجبرا على اقحام الخاص. ولا تصبح العملية صعبة إلا «إذا ما ظهر الخاص بمفرده، واستوجب من ملكة الحكم أن تعثر على الكوني»[41]. ذلك لأنّ المعيار لا يُستعار من التجربة ولا يُستنتج من الخارج. فلا أستطيع الحكم على شيء خاص انطلاقا من شيء آخر خاص؛ ولتحديد القيمة، عليّ بوسيط أو **قرينة ثالثة**، شيء يرتبط بالعنصرين الخاصين، على أن يكون متميّزا عنهما. نجد في الواقع حلين مختلفين تماما لهذا المشكل لدى كانط :

فحول **القرينة الثالثة** هنالك فكرتان تظهران لدى كانط، فكرتان من الواجب النظر فيهما حتى نصل إلى حكم .ربّما في الكتابات السياسية، ونادرا أيضا في **نقد ملكة الحكم**، هنالك فكرة عقد مبدئي يربط الإنسانية جمعاء ومنه اشتقّ، مفهوم الإنسانية، ما يمثل إنسانية الكائنات البشرية الذين يولدون ويموتون في هذا العالم، في تسلسل الأجيال. ففي **نقد ملكة الحكم**، نعثر أيضا على فكرة القصدية : يؤكد كانط، أنّ كلّ شيء كمادة خاصة تتطلب وتضمّ في حدّ ذاتها على أرضية حاضرها، تحتوي على نيّة. فالأشياء الوحيدة التي يظهر أنّا تفتقد لذلك هي المواد الجمالية من ناحية، والإنسان من ناحية أخرى. فلا يمكن أن نسأل **إلى أيّ حدّ** ؟ لأنها لا تصلح لشيء. ولكن... يكون للمواد الفنية، المعدّة للا شيء، كذلك الأنواع دون مادة ظاهريا في الطبيعة، «هدف» حتى تكون محلّ إعجاب من الناس، حتى يشعروا بأنّهم في مستقرّهم في هذا العالم.

لا يمكن إثبات ذلك؛ ولكن القصدية فكرة معدّة لتنظيم الأفكار في الأحكام التأملية.

---

(40) Ibid., IV, p. 27.
(41) Ibid., p. 28.

أو أيضا، الحلّ الثاني المقترح من طرف كانط، الأكثر ثراء في نظري، **هو** التالي : **الشرعية المثالية**[42] (والأمثلة هي عربة الأحكام). لنرى أمرها : كلّ مادة خاصة، طاولة على سبيل المثال، يرفقها مفهوم متطابق نحدّدها بفضله. فيمكن أن نتصوّره «كفكرة» أفلاطونية أو مخطط كانطي. فلدينا أمام أعين العقل **طيف** مبسط أو ببساطة **شكلي** لطاولة من واجب كلّ طاولة أن تشبهها نسبيّا. وإن عكس ذلك نقوم بتجريد العديد من الموائد التي رأيناها في الحياة من جميع سماتها الثانوية، تظل عموما المائدة، الحاصلة على المؤهلات الدنيا المشتركة للموائد. **المائدة المجرّدة**. تظل هنالك إمكانية، متصلة بالأحكام غير المعرفية : يمكن مشاهدة أو تصوّر مائدة، واعتبارها أحسن ما يمكن وجعلها مثالا لما يمكن أن تكون عليه الموائد - **المائدة المثالية**. («المثال» تأتي من **أعفى**، أي عزل جزئية خاصة). فتكون وتظل مثالا معينا، كاشفا، من خلال ميزاتها، عن امر عام لا نستطيع تحديده بطريقة مغايرة. فالشجاعة شبيهة بشجاعة أخيل. وهكذا دواليك.

نحلل هنا انحياز الممثل الذي لا يلاحظ أبدا، وهو يقوم بدوره، دلالة الكلّ... فنفس الشيء ليس بالحقيقي بالنسبة للجمال أو ما هو عليه. فالجمال، بعبارات كانط، هو الغاية في حدّ ذاتها، إذ يحتوي في كنهه كلّ دلالته الممكنة، دون مرجعية للأخرى، ودون علاقة، إن صحّ القول، بالأشياء الجميلة الأخرى. ولدى كانط تحديدا، نجد هذا التناقض : فالتطور إلى ما لا نهاية قانون الجنس البشري؛ وفي نفس الوقت، تتطلب كرامة الإنسان ان يقع مشاهدة كلّ فرد... من خصوصيته، عاكسا كما هو، ولكن خارج أي مقارنة وخارج الزمن، النوع البشري بصفة عامّة. وبعبارات أخرى، فكرة التقدّم ذاتها - إن يكن الأمر أيضاً مجرّد تغيير وضع وتحسن للعالم - تناقض الفكرة التي يتبناها كانط عن كرامة الإنسان.

(42) *Critique de la raison pure*, p. 173.

hannah arendt

la vie de l'esprit

2

le vouloir

philosophie d'aujourd'hui

حنّه أرنت

مفكرة ألمانية مهتمة بالفكر السياسي، ولدت في 15 أكتوبر عام 1906 في هانوفر بألمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالأدب والمعرفة. من أهم أعمالها:

1. الحب عند القديس أوغسطين.
2. أسس التوتاليتارية (معاداة السامية، الإمبريالية، النظام الشمولي).
3. مقالات في الفهم.
4. الوضع الإنساني.
5. بين الماضي والمستقبل، ستة تمارين في الفكر السياسي.
6. ما السياسة؟
7. أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر.
8. في الثورة.
9. حياة الفكر (حياة العقل).
10. تأملات في الأدب والثقافة (مشترك).

هذا الكتاب

يُعتبر هذا الجزء الثاني والأخير من «حياة الفكر» تحفة أرنت بمثابة الوصية الفلسفية، بما أنها انتهت من تحريره قبل أيام من وفاتها في ديسمبر 1975.

فبعد أن سبرت أغوار «العقل» في الجزء الأوّل المترجم من لدننا (دار النديم، 2016)، قامت حنّه أرنت، في هذا الجزء الثاني، بتحليل مكامن «الإرادة» والرغبة محللة أنثروبولوجية الشذوذ الذي أبانه المصير التاريخي للحداثة، وذلك بالركون إلى مقاربة نقدية جديدة للتحكيم الفكري.

فقد انطلقت حنّه أرنت، في مبحثها هذا، بتحليل النظريات المرتبطة بالإرادة، بدءاً من الخيارات القديمة إلى نيتشه وهيدغر مروراً بفلاسفة الإغريق القدامى، والقديس بولس، وأوغسطينوس، وتوما الأكويني ودانز سكوطس، منكبة في نفس الوقت على سرّ هذا المرض العضال الذي أصاب العقل (اللوغوس)، حيث أمست العدمية تمثل أعظم تجسيم.

يمثل هذا النوع من الغوص والإبحار الفلسفي، أو بالأحرى الأركيولوجيا الفلسفية للشرّ أحسن وأجدى ربط مثالي للفلسفة الدائمة المتعلقة بالقضايا الدرامية للحداثة، مستخلصة بذلك العديد من النتائج المرعبة.

ن. س.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
الفاكس: 88 97 35 41 213 +
خلوي: 01 76 20 661 213 +
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
email: rw.culture@yahoo.com



ISBN 978-9947-34-081-3